

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT
VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Begründet von Rudolf Kittel
Herausgegeben von Albrecht Alt und Gerhard Kittel
Vierte Folge Heft 5

*

GERHARD DELLING

PAULUS STELLUNG ZU FRAU UND EHE

W. KOHLHAMMER · VERLAG · STUTTGART
1931

PAULUS' STELLUNG ZU FRAU UND EHE

VON

GERHARD DELLING

W. KOHLHAMMER · VERLAG · STUTTGART

1931

PAULUS' STEL
ZU FRAU UNI

VON

GERHARD DELL

W. KOHLHAMMER · VERLAG ·

1931

TELLUNG
JND EHE

N

DELLING
"

RLAG · STUTTGART

I

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN UND NEUEN TESTAMENT

Begründet
von
RUDOLF KITTEL

Herausgegeben
von
ALBRECHT ALT und GERHARD KITTEL

VIERTE FOLGE HEFT 5
(Der ganzen Sammlung Heft 56)

Die erste Folge der „Beiträge" (Heft 1—25)
ist bei J. C. Hinrichs in Leipzig
erschienen

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

MEINEN ELTERN

Inhalt.

Zitierte Literatur.

Achelis, Hans und Flemming, Joh., Die syrische Didaskalia. T. U. N. F. X, 2. Leipzig 1904.

Achelis, H., Die Canones Hippolyti. T. U. VI, 4. Leipzig 1891.

— Virgines subintroductae. Leipzig 1902.

— Das Christentum in den ersten 3 Jahrhunderten. 1. Aufl. in 2 Bd. Zitiert Achelis I bzw. II. 1912.

Arnim, Joh. v., Stoicorum veterum fragmenta. Bd. III, Leipzig 1903=1923.

Artemidor, Oneirokritikon Libri V. ed. Rud. Hercher, Leipzig 1864.

Athenaei Naucratitae Deipnosophistarum Libri XIII rec. Georg Kaibel. Leipzig 1890.

Bachmann, Phil., Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Leipzig² 1910.

Bauer, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments. Gießen 1928.

Baumgarten-Poland-Wagner, Die hellenistisch-römische Kultur. 1913.

Becker, Wilh. Ad., Charikles. Neu von H. Göll. Bd. III. Berlin 1878.

Berliner, A., Geschichte der Juden in Rom. Bd. I. Frankfurt/M. 1893.

Bernhöft, Franz, Über die Stellung der Frauen im Altertum. „Nord und Süd", Bd. 30. Breslau 1884.

Billerbeck, Paul, und Strack, Herm., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München 1922—28.

Blaß, Friedr.-Debrunner, Albert, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch.

Bornhäuser, „Um der Engel willen". Neue kirchl. Zeitschr. 41 (1930).

Braunstein, Otto, Die politische Wirksamkeit der griechischen Frau. Diss. Leipzig 1911.

Bruns, Ivo, Frauenemanzipation in Athen. Univ.-progr. Kiel 1900.

CIG = Corpus Inscriptionum Graecarum, ed. Aug. Boeckh 1828—77.

Deißmann, Ad., Paulus. 2. Aufl., Tübingen 1925.

Dibelius, Martin, in Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament III, 2, Tübingen 1925.

Diehl, Ernst, Inscriptiones latinae christianae veteres. II, Berlin 1927.

Dissel, Karl, Der Mythos von Admetos und Alkestis. Progr. Brandenburg 1882.

Ditt.=Dittenberger, Guil., Sylloge Inscriptionum Graecarum. 3. Aufl., Leipzig 1915—21.

Dobschütz, Ernst v., Die urchristlichen Gemeinden. Leipzig 1902.

Donaldson, James, Woman, her position and influence ... London 1907.

Epistolographi Graeci ed. Rud. Hercher. Paris 1873.

Farnell, Lewis, Soc. hypoth. conc. the position of women in ancient religion. Arch. f. Religionswissenschaft, Bd. 7, S. 70 ff., 1904.

Faulhaber, Mich., Charakterbilder der biblischen Frauenwelt. Paderborn 1925.

Fehrle, Eugen, Die kultische Keuschheit im Altertum. R. V. V. VI. 1910.

Fränkel, Charl., Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern. Diss. Bonn 1912.

Furtwängler, A., und Reichhold, K., Griechische Vasenmalerei. München 1904.

— und Urlichs, H. L., Denkmäler griechischer und römischer Skulptur. Handausgabe. 3. Aufl. München 1911.

Garrucci, Raffaele, Storia della arte christiana. Bd. II—V, 1873—79.

Gerlach, Günther, Griechische Ehreninschriften. Halle, Niemeyer 1908.

Grafe, Ed., Geistliche Verlöbnisse bei Paulus. Theol. Arbeiten aus dem Rhein.-wiss. Predigerverein N. F. H. 3. 1899.

Heberdey, R., Reisen in Kilikien. Denkschr. Akad. Wiss. Wien 1895. Phil.-hist. Kl. 44 (1896).

Heinrici, Georg, Das erste Sendschreiben des Apostels Paulus an die Korinthier. 1. Aufl. Berlin 1880.

Helbig, Wolfg., Untersuchungen über die campanische Wandmalerei. Leipzig 1873.

Jacoby, Herm., Neutestamentliche Ethik. Königberg 1899.

IG = Inscriptiones Graecae, Berlin 1873 ff.

Jordan, Herm., Das Frauenideal des Neuen Testaments und der ältesten Christenheit. Leipzig 1909.

Jülicher, Ad., Die geistlichen Ehen in der alten Kirche. Arch. f. Rel.wiss. Bd. 7. 1904.

Juncker, Alfr., Die Ethik des Apostels Paulus. II. Halle 1919.

Keil, Joh.. — Premerstein, Anton v.
I. Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aeolis.
II. Bericht über eine 2. Reise in Lydien und der südlichen Aeolis.
III. Bericht über eine 3. Reise in Lydien und der südlichen Aeolis.
Denkschr. der kaiserl. Akademie der Wissensch. Wien, philos.-hist. Kl., Bd. 53: 1908. Bd. 54: 1911. Bd. 57: 1914/15.

Koch, Hugo, Virgines Christi. T. U. 31, 2. Leipzig 1907.

Kornemann, Ernst, Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur. Heidelberg 1927.

Krockenberger, H., Platos Behandlung der Frauenfrage im Rahmen der Politeia. Progr. Ludwigsburg 1902.

Lanckoronski, Karl, Graf, Die Städte Pamphiliens und Pisidiens. Wien I 1890. II 1892.

v. Lasaulx, Ernst, Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen. Abh. d. Bayr. Akademie der Wissensch., Phil.-hist. Kl. VII. 1855.

Laukamm, Siegfr., Das Sittenbild des Artemidor von Ephesus. Angelos III, S. 32 ff., 1928.

Laum, Bernh., Stiftungen in der griechischen und römischen Antike. Bd. II: Urkunden (zit. nur d. griech.) 1914.
Leipoldt, Joh., Jesus und die Frauen. Leipzig 1921.
— Die Religionen in der Umwelt des Christentums. Bilderatlas zur Religionsgesch., herausg. von H. Haas, Leipzig 1926. Lief. 9—11.
Lewy, Heinr., De civili condicione mulierum Graecarum. Diss. Breslau 1885.
Lietzmann, Hans, Handbuch zum Neuen Testament. Bd. III². 1923.
Löhr, Max, Die Stellung des Weibes zu Jahwereligion und -kult. Leipzig 1908.
Mackintosh, R., Marriage Problems at Corinth. Expositor (1907) IV, 2.
Marti, Karl, und Beer, Gg., 'Abôt. Gießen 1927.
Müller, Nik., Die Inschriften der jüdischen Katakomben am Monteverde zu Rom. Leipzig 1919.
Münter, Fr., Die Christin im heidnischen Hause. Kopenhagen 1828.
Munzinger, Carl, Paulus in Korinth. Heidelberg 1908.
Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie d. klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart 1894 ff.
Pfister, Otto, Die Entwicklung des Apostels Paulus. Imago Bd. VI. Wien 1920.
Preisigke, Fr., Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden. Berlin 1925.
Preisker, Wilh., Christentum und Ehe... 1927.
Rade, Martin, Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben. Tübingen 1910.
Ramsay, W. M., The Cities and Bishoprics of Phrygia. Oxford, Bd. I, 1895. II, 1897.
— The Cities of St. Paul. London 1907.
Rohde, Erwin, Der griechische Roman ... zit. nach der 1. Aufl. 1876.
Rohr, Ignaz, Paulus und die Gemeinde von Korinth. 1899.
Roscher, W. H., Ausführliches Lexikon der griechischen Mythologie. Leipzig 1886—90. Bd. 1.
Rubensohn, O., Hellenistisches Silbergerät in antiken Gipsabgüssen (1911).
Rumpf, A., Die Religion der Griechen. Bilderatlas von H. Haas, Lief. 13/14, 1928.
Schlatter, Ad., Die korinthische Theologie. Gütersloh 1914.
Schmid, Wilh., Wilhelm von Christs Geschichte der griechischen Literatur. 2. Teil, 1. Hälfte, 6. Aufl., 1920.
Schmidt, Leop., Die Ethik der alten Griechen. Bd. II. Berlin 1882.
Schubart, Wilh., Die Frau im griech.-röm. Ägypten. Internat. Monatsschr. f. Wiss., Kunst u. Technik. X 1916.
Schweitzer, A., Die Mystik des Apostels Paulus, 1930.
Seeberg, R., Über das Reden der Frauen... Aus Religion und Geschichte, Bd. I, 1906.

Seeck, Otto, Geschichte des Untergangs der antiken Welt. Bd. III, Berlin 1909.

Steinleitner, Fr. S., Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Diss. München 1913.

Steinmann, Alf., Zum Werdegang des Paulus. Freiburg 1928.

Stephan, Hrch., Thesaurus Graecae linguae. Paris 1865 ff.

Stob. = Stobaei Anthologium ed. Wachsmuth und Hense, 1884—1912.

Stöcker, Lydia, Die Frau in der alten Kirche. Tübingen 1907.

Strathmann, H., Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums. Leipzig 1914.

Sudhoff, Karl, Ärztliches aus griechischen Papyrusurkunden. 1909.

Teufer, Joh., Zur Geschichte der Frauenemanzipation im alten Rom. 1913.

Tischleder, Peter, Wesen und Stellung der Frau nach der Lehre des heiligen Paulus. Münster 1923.

Weidinger, Karl, Die Haustafeln. Leipzig 1928.

Weiß, Joh., Der erste Korintherbrief. Meyers Kommentar, 9. Aufl., Göttingen 1910.

Wendland, Paul, Die hellenistisch-römische Kultur. Lietzmanns Handbuch I, 2. 1907.

Wilpert, Jos. Die Malereien der Katakomben Roms. 1903.

Wohlenberg, G., Die Pastoralbriefe. Leipzig[2] 1911.

Wrede, William, Paulus. Tübingen 1906.

Wünsche, Aug., Jesus in seiner Stellung zu den Frauen. 1872.

Zscharnack, Leop., Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten in der christlichen Kirche. Göttingen 1902.

Die Papyriquellen sind abgekürzt nach Preisigke (außer BGU, bei Preisigke: B).

Die übrige Literatur siehe bei Tischleder.

Die deutschen Zitate werden nach verschiedenen Übersetzungen gegeben, soweit nicht eigene Übersetzung vorliegt.

Der Versuch, die Ansichten des großen Heidenapostels über Frau und Ehe darzustellen, hat seine besonderen Schwierigkeiten darin, daß Paulus sich nie voraussetzungslos und zusammenhängend zugleich über dieses Thema geäußert hat. Seine Aussprüche darüber sind Gelegenheitsaussagen, keine grundsätzlichen Erörterungen. Mit Rücksicht auf deren Relativität sind künstliche Harmonisierungsversuche zu meiden [1]). Das bedeutet aber zugleich, daß wir uns grundsätzlich von vornherein mitunter mit einem vorletzten Ergebnis bescheiden müssen.

Immerhin dürfen wir dann gerade auch in solcher Zurückhaltung die verstreuten Stellen gegenseitig beleuchten — oft werden sie erst in der Zusammenschau einigermaßen hell — und so auch eine gewisse Klarheit des Bildes erwarten. Methodisch halte ich trotzdem eine systematische Darstellung für ungeeignet, weil es Paulus selbst offenbar nicht bewußt ist, welches die im Verborgenen treibenden Kräfte seines Wollens sind. Deshalb meine ich, die Paulusstellen getrennt voneinander in einigermaßen historischer Reihenfolge darstellen zu sollen. Ungesucht ergibt sich dabei von selbst eine gewisse inhaltliche Anordnung bzw. Verteilung der Grundideen [2]). Zum Vergleich der Anschauungen des Apostels mit denen seiner Zeit, gewissermaßen als einen Umriß des Hintergrundes meiner eigentlichen Darstellung, schicke ich ihr eine kurze Betrachtung der Meinungen der Zeit über Frau und Ehe und ihrer tatsächlichen Stellung voraus, in der Hauptsache unter Beschränkung auf die Umwelt der paulinischen Gemeinden. Die Stellung des Judentums skizziere ich nur mit wenigen Strichen,

1) Unter den Folgen dieser (S. V ausgesprochenen) Absicht leidet vor allem die einzige mir bekannt gewordene Monographie über unser Thema, von Tischleder. Er stellt die Aussagen aus den ältesten und jüngsten Briefen (auch Past.) zusammen, gleicht sie aus und kommt so zu verschiedenen „Lehren“ des Paulus über die Ehe, die Frau, die Jungfräulichkeit. Natürlich wird ihm eine objektive Betrachtung dadurch noch erschwert, daß er vielfach die katholischen Lehren von der Frau usw. bei Paulus vorgebildet sieht.

2) Das exegetische Baugerüst in allen Einzelheiten aufzuzeigen, halte ich nur dort für notwendig, wo es sich nicht ohne weiteres aus dem griechischen Text ergibt, und zwar auch dann, wenn eine andere Beurteilung an sich möglich wäre.

im besonderen Hinblick auf unser Thema [3]). Es versteht sich von selbst — das muß auch gegenüber modernen Darstellungen betont werden —, daß man dabei nicht „auf der dunklen Folie der antiken Welt mit ihrer sittlichen Dekadence nun in leuchtenden Farben die neuen Verhältnisse malen" [4]) darf.

In der Hauptabhandlung selbst werde ich dann auf den kulturellen Hintergrund nur dort zurückzukommen brauchen, wo es für Einzelfragen notwendig ist.

Kapitel 1.

Frau und Ehe in der Umwelt der paulinischen Gemeinden.

Die Stellung der Frau in der Umwelt der paulinischen Gemeinden zu untersuchen, ist besonders deshalb keine ganz leichte Aufgabe, weil größere Monographien zu dieser Frage, die sie wirklich befriedigend erschöpften, nicht existieren. Es ist nicht damit getan, daß man die Quellenstellen sammelt und dann auf mathematischem Wege zu einem Ergebnis kommt. „Auch heutzutage wäre es leicht, aus den Berichten über Ehescheidung, Gerichtssitzungen und Zeitungsnotizen so viel Material zusammenzuziehen, daß man behaupten kann, daß die Frauen mit der größten Grausamkeit behandelt wurden, und daß das Zeitalter eines der zügellosesten war [5])."

Wir meinen trotzdem eine eigene Darstellung geben zu sollen, weil die theologischen Nebenarbeiten darüber zu leicht dem Fehler verfallen, alle Quellen und Belege gleich zu werten [6]). „Literatur kann für die Moral der Gasse und des Alltags nur eine Quelle zweiten Ranges sein [7])." Wir wissen demgegenüber vorläufig nur den einen Ausweg, daß wir die Quellen getrennt behandeln und dann erst versuchen, gewisse Schlußergebnisse zu konstatieren.

Vorerst muß hervorgehoben werden, daß es schon in Rom um 200 und besonders in Athen um 400 v. Chr. umfangreiche Frauen-

3) Im allgemeinen verweise ich dafür auf Leipoldt, Frauen S. 3 ff., 40 ff., 64 f., 68 ff., 95.

4) Jordan S. 4.

5) Donaldson S. 112.

6) Vgl. z. B. die geniale Konstruktion bei Stöcker S. 3.

7) Weidinger S. 19.

emanzipationen gegeben hat [8]). Natürlich waren gerade solche soziale Bewegungen nicht ohne Einfluß auf die Lage und Beurteilung der Frau geblieben. Die Forderung der gleichen Erziehung für Knaben und Mädchen zum Beispiel erbte sich auf die späteren Philosophen fort. Wir sehen ja auch in späterer Zeit eine bedeutende Hebung der Frau.

Sicher ist das auch die Wirkung eines gewissen Ausgleichs in den Kulturverhältnissen; denn wir beobachten schon vor dem hellenistischen Zeitalter eine höhere Stellung der Frau in Rom und vor allem in Ägypten. Ganz offenbar sind auch die im hellenistischen Zeitalter besonders hervortretenden Mysterien-Religionen von großem Einfluß auf die Frauenbefreiung gewesen.

Diese stillen Umgestaltungen sind bei weitem wichtiger als alle Emanzipationsbestrebungen. Diese können mehr zufälliger Art sein — aber nicht zufällig ist die ganze Richtung, die das hellenische Denken gerade um die Zeit jener athenischen Bewegung genommen hat. Man hat mit Recht darauf hingewiesen [9]), daß die großen Dichter der klassischen Tragödie bereits Frauengestalten von Fleisch und Blut auf die Bühne stellen, die nicht mehr die unbedeutenden Hausmütterchen sind, sondern in ihrem Erleben als Frau die Züge des reifen, erwachten Menschen tragen.

Anzeichen für diese neue Wertung der Frau ist vor allem Platos „Staat“.

Für die oberen Klassen, die Gebildeten, fordert er eine völlige Gleichstellung der Geschlechter im Beruf und in der Erziehung. So überspannt seiner Zeit diese Forderungen nach voller militärischer, gymnastischer und philosophischer Ausbildung der Frau erscheinen mochten [10]): daß sie überhaupt aufgestellt werden konnten, setzt eine ganz neue Wertung der Frau voraus. Und die Hauptsache daran ist, worauf man mehrfach mit Recht hingewiesen hat [11]), daß man der Frau nicht nur geistig die gleichen Leistungen zutraut wie dem Manne, sondern sie auch für sittlich gleichgeartet und gleichwertig hält! Die Frau ist dann nicht mehr das Spielzeug, dessen Launen man ausnutzt, nicht mehr das Triebwesen, das nur seinem guten oder schlechten Instinkt folgt, son-

8) Vgl. dazu die klaren Darstellungen von Teufer und Bruns.
9) Krockenberger S. 17.
10) Rep. V 452; vgl. Krockenberger S. 30.
11) Z. B. Krockenberger S. 35.

dern sittliche Persönlichkeit, die sich und ihr Wohl der verpflichtenden Idee unterordnet [12]), wenn sie nur recht erzogen wird, nämlich so wie der Mann.

Aber vielleicht war das alles nur Theorie; prüfen wir zunächst einmal, was der Alltag uns an Material für unsere Vorfrage an die Hand gibt.

§ 1.

Die Dokumente des Alltags.

Bezüglich der Papyri beschränken wir uns im ganzen auf die Zeit von 150 vor bis 150 nach Chr. [13]). Hier spricht der antike Mensch oft ganz unreflektiert zu uns — was er diesen Blättern anvertraute, war ihm alltägliche Selbstverständlichkeit. Freilich ist diese Quelle insofern nicht ganz rein, als wir in Ägypten eine Mischbevölkerung vor uns haben, deren Recht und Sitte aus sehr verschiedenen Quellen zusammengeflossen sind. Immerhin sind die Papyri ja in griechischer Sprache abgefaßt und schon deshalb voll hellenistischen Empfindens, das uns besonders interessiert.

In Testamenten, Briefen usw. tritt deutlich hervor, daß die Frau eine Rechtsperson ist [14]): sie ist erbberechtigt, kann ein Testament machen [15]); sie kann die Vormundschaft für ihren Sohn übernehmen [16]), wie auch in Athen die Witwe die Sorge für das Vermögen ihrer Kinder hat [17]). Sie macht Bankgeschäfte [18]), wenn auch unter Nennung und Vermittlung ihres Rechtsvormundes, so doch auf eigene Rechnung, besitzt infolgedessen Vermögen und ist steuerpflichtig [19]). Der Rechtsbeistand fehlt mitunter, auch in Prozessen; in Fällen, wo die Mutter die Vormundschaft inne hatte, könnte man denken, daß sie keinen „Herrn" über sich hat [20]).

12) Krockenberger S. 36.

13) Aus begreiflichen Gründen: die Zeit vorher und nachher kann schon veränderte Verhältnisse haben; außerdem wird so eine gewisse Begrenzung des umfangreichen Materials erreicht.

14) Ox. 486, 489, Tebt. 383; Soc. 549.

15) Ox. 490, 492.

16) Ox. 898.

17) Äschines c. Timarch. § 170; vgl. Lewy S. 51.

18) Fay. 100.

19) BGU. 1210 § 29. Auch unmündige Mädchen sind vermögensberechtigt, P. Straßb. 14.

20) Ox. 898.

Wenn der Vater tot ist, verheiratet die Mutter die Tochter, nicht der Rechtsvormund[21]); mitunter schließt die Frau selbständig die Ehe[22]).

Interessant ist ein Testament von 126 v. Chr. aus der Thebais: nicht nur wird die Ehefrau gut versorgt, sondern auch das Erbe so aufgeteilt, daß Sohn und Töchter im einzelnen getreulich bedacht werden[23]). Ein andermal fällt das ganze Vermögen des Mannes an die Ehefrau, wenigstens so, daß sie die volle Verfügungsgewalt darüber bekommt[24]). Allerdings sind Töchter mancherorts weniger geschätzt als Söhne, jene werden im Notfall ausgesetzt[25]).

Die Frauen können im allgemeinen lesen und schreiben; wo dies nicht der Fall ist, wird es wenigstens ausdrücklich erwähnt[26]). Aus demselben Schriftstück geht übrigens hervor, daß auch unmündige Mädchen vermögensberechtigt sind. Für den gräko-ägyptischen Ehebrauch ist nicht uninteressant das häufige Vorkommen der Geschwisterehe[27]). Die Eheverträge sind insofern lehrreich, als oft mehr von den Pflichten des Mannes als von denen der Frau die Rede ist[28]). Sehr oft enthalten sie auch nur einfach eine Quittung über die Mitgift[29]), eventuell noch Bestimmungen über die Auszahlung der Mitgift im Scheidungsfalle[30]). Sind die Pflichten der Frau ausgeführt, so findet sich oft das Verbot, tags oder nachts ohne Erlaubnis des Gatten das Haus zu verlassen[31]). — Selbstverständlich hatte die Frau das Recht, von sich aus die Ehescheidung zu beantragen[32]).

---

21) CPR. I 26. 22) Giss. 2 (173 v. Chr.!); vgl. Giss. S. 6 (I).

23) Grenf. I 21; vgl. Ox. 1034. 24) Ox. 493. 25) Ox. 744,10.

26) Tebt. 399, 26. Vgl. die Aufstellungen bei Majer-Leonhard, E. Ἀγράμματοι Diss. Marburg 1913.

27) Der Nachweis ist freilich nicht immer sicher, da „ἀδελφή" auch zärtliche und familiäre Anrede war. Vgl. jedenfalls Giss. 19; Ox. 111; BGU. 983; Ox. 477, 13, 524, 528, 1 f., 744, 1, 1488, 2, 1294, 1. 17, 1154, 1. Nachweise der Geschwisterehe bei Wessely, C., Karanis und Soknopaiu Nesos. Denkschr. Akad. Wien, phil.-hist. Kl. 47 (1902) S. 23 f.

28) Z. B. CPR I 26. 29) Soc. 36 a.

30) Tebt. 386. 31) BGU. 1052, 1098, 1100; Soc. 64, 4 f.

32) BGU. 1105; Ox. 281. — Die Freiheit, die hier die Frau hat, mag z. T. auch auf babylonische Einflüsse zurückgehen (Türck, U., Die Stellung der Frau in Elephantine... Zeitschr. f. Alttest. Wiss., 46 [NF. 5], 1928, S. 169), die das Bestreben zeigen, „der Frau eine möglichst unabhängige, nicht vom Manne aus bestimmte Stellung einzuräumen".

Unter den Inschriften geben uns die Weihgeschenke und Sühnetafeln die ungeschminktesten Auskünfte, natürlich mehr über dunkle Stellen im Volksleben. Öfters begegnet die Anschuldigung gegen Frauen, daß sie Giftmordversuche an ihren Männern begangen hätten [33]) oder an anderen Frauen [34]); andere werden bezichtigt, verheiratete Männer zum Ehebruch verführt zu haben [35]). Doch fehlen hier auch nicht lichte Punkte [36]).

Grabinschriften scheinen uns zunächst wenig zuverlässiges Material zu bieten; aber viele enthalten nur einfach Name, Herkunft und Todesjahr; so dürfen wir den anderen um so mehr Glauben schenken. Da rühmt ein Gatte sein „süßestes Weib, das mit ihm lebte 37 Jahre ohne Streit, lieb, fromm", und „eine kinderliebe Mutter" war [37]). Kinder preisen die Eltern, „die harmonisch zusammengelebt haben" [38]). Eine andere Frau wird als verständig und liebevoll gegen ihren Mann bezeichnet [39]). Als Beiworte der Frau begegnen besonders in Kleinasien „süßeste" [40]), „Lebenskamerad" [41]), auch „herzlich im Sinn liegend" [42]).

Mancherlei weist so darauf hin, daß die Frau als Gattin und Mutter geachtet war; die Freude an der Ehe und am Kinde ist zu allen Zeiten bei gesund empfindenden Menschen ähnlich. Des-

33) Steinleitner Nr. 37, vgl. 34.

34) Nr. 42.

35) Nr. 39; 44.

36) Etwa Nr. 6.

37) Keil-Premerst. I Nr. 153.

38) Keil-Pr. II 153.

39) Ramsay, Cities II S. 610 Nr. 507.

40) γλυκυτάτη Keil-Pr. I 153; II 9 103 122 225; III 82. Heberdey 178. Ramsay Cities II S. 380, Nr. 210; S. 473 Nr. 322. Der Kleinasiat bezeichnet freilich auch die Vaterstadt so (Keil-Pr. II 36. Laum Nr 134. 195. Jahresh. österr. arch. Inst. 24 [1929] Beibl. Sp. 28), oder seinen Vater (Keil-Pr. II 262; III 91. Ramsay Cities II S. 382 Nr. 218; S. 477 Nr. 343; S. 614 Nr. 521).

41) σύμβιος Keil-Pr. I 148 (die eines Sklaven) 150 f., 102, 191, 154 f.; II 9, 103, 106, 129, 152, 154, 209, 227, 225; Ramsay Cities I S. 115 Nr. 19; S. 117 Nr. 24; II S. 381 Nr. 214; S. 473 Nr. 322; S. 477 Nr. 344; S. 530 ff. öfter (christlich); S. 606 Nr. 493; S. 609 Nr. 505; S. 614 Nr. 522; S. 653 Nr. 564; S. 655 Nr. 581; S. 661 Nr. 620. The Classical Review 19 (1905) S. 417 Nr. 8; S. 427 Nr. 13. Jahresh. österr. arch. Inst. 23 (1926) Beibl. Sp. 162 Nr. 104; Sp. 180 f. Nr. 131; Sp. 201 Nr. 162: hier von der γυνή ausdrücklich unterschieden, also wohl eine Nebenfrau!

42) καταθύμιος Keil-Pr. I 160 (vom Gatten ebd. I 151); vgl. Artemidor S. 37, 17, 87, 12.

halb wundern wir uns nicht, daß Kinder als Geschenk der Liebe bezeichnet werden, und nicht etwa in einer verliebten Stimmung [43]); daß man von seiner Tochter sagt, man habe sie aufrichtig lieb gehabt [44]). Diesem gesunden Empfinden entspricht es auch, daß manche Grabstifter dem, der ihre Ruhestätte stört, nichts Ärgeres anzudrohen wissen, als daß seine Kinder in frühester Jugend sterben möchten [45]). Die Mädchen können nicht besonders verachtet gewesen sein: eine Stiftung in Teos aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. läßt auch ihnen den öffentlichen Unterricht zukommen [46]). Welch wundervolles Verhältnis mag in der Ehe bestanden haben, von der eine Inschrift aus Messene [47]) zeugt: „Treue Aspis, schöne Seele — leb wohl!" In ihrer lapidaren Kürze sagt sie mehr von der tiefinneren Achtung, die der Trauernde vor seiner Frau hatte, als ein Wortschwall von herkömmlichen Lobpreisungen.

Gegenüber Ehreninschriften und Stiftungsurkunden müssen wir schon vorsichtiger sein; dürfen wir doch hier mit Recht vermuten, daß sie in ihrem Lob überschwenglich sind und die Verhältnisse nur der obersten Schichten schildern. Aber auch hier ist zunächst auffällig und beachtlich, daß häufig spezifisch weibliche Tugenden an den Geehrten gerühmt werden. — Eine Inschrift aus der Zeit um Chr. Geb. rühmt die Verdienste einer Frau um den Kultus von Mantinea; sie belegt sie mit dem allerdings häufigen Ehrennamen „ihren Mann liebend" und hebt die ungeteilte Sinneseinheit der Eheleute und ihre seelische Gemeinschaft hervor [48]). Eine andere rühmt die häuslichen Tugenden der Frau und die untadelige Lebensgemeinschaft mit dem Mann in einer 60jährigen Ehe [49]). In Kilikien begegnet uns die Ehrung einer Frau wegen ihrer Tugend und ihrer treuen Liebe zu ihrem Mann [50]);

43) Dieses κτέανον ist schon selbst wieder Vater! — Ramsay Cities II S. 477 Nr. 344.

44) Keil-Pr. III 75.

45) Ramsay Cities II S. 608 Nr. 498b; S. 614 Nr. 522; S. 615 Nr. 527; S. 654 Nr. 574; S. 730 Nr. 658 (diese christlich; deshalb ist wohl der Totenkult nicht der einzige Grund für die Fassung des Fluches).

46) Laum Nr. 90.

47) IG. V, 1 1487.

48) Ditt. 783.

49) CIG. 1433, 30 ff., Sparta; vgl. Gerlach S. 69.

50) In Jotape, CIG. 4412.

andere werden gerühmt, weil sie ein besonnenes und harmonisches Leben geführt haben [51]). Auf anderen Inschriften werden Frauen gelobt, weil sie bis zur Ehe jungfräulich geblieben seien [52]).

Auch in Sparta wird die Frau wegen ihrer Besonnenheit, ihrer harmonischen Lebensführung, ihrer treuen Liebe zum Manne gepriesen [53]). Ja sogar im reaktionären Attika finden sich zahlreiche Ehreninschriften [54]), auch viele von Staats wegen errichtete [55]), für Frauen, besonders in Athen! Skeptisch sind wir natürlich mit Recht gegen die Ruhmesworte, die eine Frau auf einer Ehreninschrift sich selbst spendet [56]). Aber schon daß so etwas möglich war, zeigt, welche Rolle die Frau im öffentlichen Leben spielen konnte. Es ist der damaligen Zeit selbstverständlich, daß das Bild der älteren Schwester den Ehrenplatz einnimmt, wenn es mit dem des jüngeren Bruders zusammen aufgestellt wird [57]): auch das ist wesentlich für die Schätzung der Frau. Freilich dürfen wir manchmal annehmen, daß Frauen, die als überragend gepriesen werden, dies nur durch ihre besonderen finanziellen Leistungen verdient haben [58]). Vollends einen solchen Ruhmestitel wie den, daß eine Frau mehr Ehre empfing als sie austeilte [59]), empfinden wir als durchaus unweiblich: die antike Frau bringt es fertig, sich so rühmen zu lassen.

Wir deuteten schon an, daß solche Ehrungen häufig Belohnungen für besondere finanzielle Opfer waren, die die Frauen dem Wohle der Stadt gebracht hatten, sei es, daß sie ein Bad gebaut [60]) oder eine Wasserleitung angelegt [61]) oder Kampfspiele eingesetzt [62]) oder sich um den Kultus verdient gemacht hatten [63]).

51) Heberdey 69. Keil-Pr. III 7.

52) Das soll doch wohl heißen, daß sie nur einmal verheiratet gewesen sind; Keil-Pr. III 114, 163; vgl. ihn z. St.

53) CIG. 1438, 1442, 1446, 1452.

54) IG. III, 1: 885—941!

55) Nr. 885 f., 889—94, 897, 901, 907, 911—13, 916, 918, 921.

56) IG VII 2836; vgl. Gerlach S. 24.

57) Gerlach S. 41.

58) Z. B. IG. IV 1437 in Argolis; vgl. Gerlach S. 61.

59) IG XII, V 328; vgl. Gerlach S. 61.

60) IG IV 593, in Argolis; vgl. Gerlach S. 68.

61) IG IV 875, Epidaurus; vgl. Gerlach S. 67.

62) Gerlach S. 34 f.

63) IG III 899; vgl. Gerlach S. 65.

Aber der Reichtum war nicht der einzige Grund für die Ehrung[64]). Wo die Frau so in der Öffentlichkeit sich einen Namen machte, war die Gegenzeichnung ihres Rechtsvormundes natürlich nur noch eine Formalität[65]). — Solche und ähnliche hervorragende Betätigungen von Frauen im öffentlichen Interesse finden sich besonders häufig in Kleinasien, aber auch anderswo[66]), z. T. im griechischen Mutterlande[67]). Ja, es kommt sogar vor, daß Frauen öffentliche Stellungen, z. T. obrigkeitliche Ämter bekleiden, so öfters in Delphi, in Sparta[68]), aber auch auf den Inseln[69]); besonders häufig ist das wiederum in Kleinasien der Fall[70]). Solche besonderen Leistungen können auch Anlaß dazu werden, daß den Frauen das erbliche Bürgerrecht ehrenhalber verliehen[71]) oder ihnen der Vorsitz in offiziellen landsmannschaftlichen Verbänden erteilt wird[72]). So wundert es uns schließlich nicht, wenn Pausanias z. B. erzählt, daß eine ausgewählte Schar angesehener Frauen nach längeren Fehden den Frieden zwischen Pisa und Elis vermittelt hätten[73]).

Die zuletzt aufgeführten Beispiele, die sämtlich der nicht kleinasiatischen Welt, möglichst dem griechischen Mutterland entnommen waren, zeigen, wie in der Tat auch hier die Frau eine bedeutende Rolle im politischen Leben der Stadt spielt, nicht nur eine Scheinrolle; andererseits konnte sich auch ihr besonderes Frauenleben nicht allein in der Verborgenheit des Weibergemaches abspielen, wenn eine Frau geehrt wird auch wegen ihrer gleichmäßigen und harmonischen Lebensgestaltung, ihrer allen

64) So auch Ramsay Expositor VI, 11 (1905) S. 412 f. für Kleinasien.

65) Er ist aufgeführt Laum Nr. 9 (Lakonien), fehlt z. B. Laum Nr. 21 (= IG VII 43; Megaris).

66) Kyrene, CIG 5132, offenbar eine lebenslängliche Liturgie.

67) Sparta, CIG 1440; Braunstein S. 26 ff.

68) CIG (1435 f.), 1440.

69) Thasos, IG XII, 8:526; vgl. Braunstein S. 40 ff. (στεφανηφόρος!).

70) Braunstein S. 68 f. Das Material ließe sich vielleicht vermehren; Braunstein scheint es manchmal etwas im Hinblick auf seine These zu beurteilen, daß hauptsächlich Karien und Lykien Sitze dieser hervorragenden politischen Wirksamkeit der Frau gewesen seien.

71) Z. B. IG IX,2: 62 von Lamia (Thessalien) verliehen an eine Jonierin 218/17 v. Chr.; trotz Braunstein S. 21 ff.

72) IG XII, 7: 36 (Arkesine, ägäisches Meer, 2. Jahrh. v. Chr.).

73) V 16, 5 (vgl. Lewy S. 2).

Menschen gegenüber bewährten Milde [74]), wegen ihrer trefflichen Kinderschar, so daß alle auch in diesem Punkte sie bewunderten, sich zum Vorbild nahmen und sie die Ehre und Liebe aller genoß [75]).

Allgemein gehaltene Ehreninschriften für Frauen finden sich auch im alten Griechenland in großer Anzahl, und zwar besonders von der Stadt errichtete [76]). In Kleinasien stoßen wir allerdings besonders oft auf Ämterbekleidung durch Frauen [77]). Einmal haben gleich Mutter und Tochter das Amt einer Gymnasiarchin inne gehabt [78]). In Termessos wird die Statue einer Frau öffentlich aufgestellt [79]). In Sagalassos erhält eine Frau den Ehrennamen „Mutter der Stadt“ [80]); andere heißen anderswo „Tochter der Stadt“ [81]), „Mutter des Rates“ [82]). Viele Frauen Kleinasiens haben öffentliche Ämter bekleidet, die anderswo nur Männer innehatten [83]). So müssen wir wohl zugeben, daß die politische Betätigung der Frau in Kleinasien besonders weit entwickelt war; aber die oben angeführten Inschriften bezeugen, daß die Frau auch außerhalb dieses Teiles der griechisch redenden Welt eine nicht unbedeutende Rolle in der Öffentlichkeit spielte, sowohl im Leben des Staates, als auch in der Gesellschaft, und daß sie auch in ihrem eigentlichsten Lebensbereich über den engen Kreis der Familie hinaus wirkte.

Die eben behandelten Gruppen von Quellen geben naturgemäß das relativ sicherste Material für eine Beurteilung der Stellung der Frau um Chr. Geb. ab. Auch wenn man in Betracht zieht, daß die Papyri mancherlei Einflüsse eines artfremden Volkstums auf-

---

74) πραότης, vgl. z. B. Gal. 5,23!

75) IG XII,7: 397, Insel.

76) In IG III, 1 zähle ich allein für attische Frauen 17 in römischer Zeit (vgl. S. 00 Anm. 54f.); für Sparta vgl. z. B. CIG 1434.

77) Vgl. a. Lewy S. 3.

78) Lanckoronski I 59.

79) Lanck. II 34; eine andere Frauenehrung II 38.

80) Lanck. II 250; vgl. überhaupt zu den Verdiensten von Frauen um die Öffentlichkeit in Kleinasien Donaldson S. 124.

81) Ramsay Cities I S. 333 Nr. 146. Lanck. II 247 b. Bull. Corr. Hell. XI (1887) S. 102 (Nr. 24): eine πρυτάνις! Gerlach S. 34 f. — Über den Sinn solcher Ehrung vgl. Zeitschr. f. neut. Wiss. 18 S. 171 f. — Weitere Beispiele Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien 1882 S. 164 Anm. 4.

82) Lanck. II 9—11. „Mutter des Volkes und des Rates“ CIG 1446.

83) Braunstein S. 40 ff.

zuweisen haben, daß andererseits die Grab- und Denkmalsinschriften nicht immer objektiv sind, kann man sagen, daß die Frau nach beiden Quellen sowohl in den niederen als auch in den höheren Schichten geachtet dastand und eine nicht geringe Freiheit genoß, und daß dies nicht etwa nur von der emanzipierten Frau gilt: auf vielen Inschriften wurden ja gerade die Ehefrauen- und Muttertugenden hervorgehoben [84]). Die Tatsache, daß eine Frau ein öffentliches Amt bekleiden konnte, wenn auch hauptsächlich auf Grund ihres großen Vermögens, die Tatsache eines so großen Besitzes an sich — in Sparta sind zeitweilig fast zwei Fünftel des Grund und Bodens in den Händen von Frauen [85])! —, die Verleihung politischer Titel, die doch wenigstens mit der Ausübung gewisser Rechte verbunden sein müssen: all das ist wesentlich für die Stellung der Frau. Auch die Bildungsstufe selbst der Frauen aus den niederen Ständen dürfte sich in Kleinasien — wenigstens in den Großstädten — nicht wesentlich von dem unterscheiden, was wir in Ägypten vorfanden.

Was die Ehe, ihre Festigkeit und die Rechte der Frauen in bezug auf die Ehescheidung anbelangt, so dürfte sich hier die Praxis der römischen Provinzen allmählich aneinander angeglichen haben. In Korinth wie in Ägypten hatte die Frau das Recht, von sich aus die Ehe zu scheiden [86]). In Kleinasien, meint ein maßgebender Forscher [87]), sei im Laufe der Zeit großenteils das griechische Recht angenommen worden, bis hin nach Syrien. Für dieses kommt er zu dem Ergebnis: „die Frau bleibt vermögensfähig" [88]); ihre Mitgift bleibt ihr Eigentum [89]), an dem der Mann nur Nutzungsrecht hat; sie stellt eine Erbabfindung der Tochter dar [90]), nach dem Tode des Mannes [91]) oder im Scheidungsfalle fällt sie an die Frau zurück [92]).

84) Keil-Pr. I 170 z. B.

85) Aristot. Politica II 6, 11; vgl. Lewy S. 14.

86) I. Kor. 7, 10.

87) Mitteis, L., Reichsrecht und Volksrecht in den östl. Prov. des röm. Kaiserr. 1891 S. 30. 79.

88) a. a. O. S. 67. Für Athen „fast aus jeder Rede der Rhetoren" zu belegen.

89) ebd. S. 68. 231 ff. Ebenso Lewy S. 35.

90) ebd. S. 244 ff.

91) Ps.-Demosth. or. 40, 6.

92) Ps.-Demosth. or. 59 c. Neär. 52; vgl. Lewy S. 36.

Besondere rechtliche Formen gestatten eine Eheschließung zwischen einem Sklaven und einer Freien [93]). — Die Frau hatte zum Teil dem Ehemann gegenüber eine freiere Stellung als der Mann ihr gegenüber: in den rein griechischen Ehekontrakten der Papyri steht auf einseitige Scheidung durch den Mann Strafe [94]), während bei einseitiger Scheidung durch die Frau dieser keinerlei Rechtsnachteile erwachsen; jene gilt „als Verletzung der Treupflicht", diese nicht [95]). Wenn der Mann „Herr" der Frau hieß, so war das eben ein Rechtstitel; auch bei uns kann ja der Ehemann seine Frau vor Gericht vertreten. „Es scheint, als ob die Frau gerade da, wo sie juristisch völlig abhängig ist, einen besonderen Rechtsschutz genieße [96])."

Trotzdem war die Frau mancherorts erst allmählich in einer stärkeren Lösung aus früherer Enge begriffen; die „gute alte" Sitte hatte bei vielen noch das Vorurteil für sich, ethisch wertvoller zu sein; die teilweise Verbindung der „Emanzipation" mit gewissen weniger wertvollen Frauen schien jenes Vorurteil nur zu bestätigen. Besonders die Witwen lebten oft recht „frei" — das Gegenteil wird besonders gerühmt [97]) —; wenn sie sich nicht in ein unsittliches Verhältnis einlassen wollten, mußten sie sich unter Umständen selbst um einen Mann bemühen, und wenn dieser unselbständig war und sich zu sehr auf den Rat anderer verließ, dann mußten sie eben auch einmal Gewalt anwenden [98])! Auch die Zurückhaltung der Mädchen hatte durchaus nicht besonders viel auf sich; die Grenzen waren da zu einem guten Teile weiter als bei uns [99]), wie man überhaupt von „gutem Ton" vielfach einen ganz anderen Begriff hatte als wir [100]).

Natürlich waren vor allem auch die Lebensformen der Frau in den niederen Schichten schon längst viel freier, auch im guten

93) Keil-Pr. I 149, 156; vgl. II 103. Ramsay in The Class. Review 19 (1905) S. 370.

94) Verlust der Mitgift und Zahlung eines Strafzuschlages.

95) Mitteis, L., Grundzüge u. Chrestom. d. Papyruskunde II, 1 1912 S. 217. Deshalb sprechen die Ehekontrakte hauptsächlich nur von einseitiger Scheidung durch die Frau, vgl. Ox. 496, 8; Tebt. 104, 30 f. usw.

96) Bernhöft S. 241.

97) Plutarch Amat. 2 (749 D).

98) ebd. 2 (749 E). 10.

99) Plut. conviv. sept. sap. 3 (148 C).

100) Plut. Lacaen. apophth. 241 B (4). Athenäus XIII 566 e.

Sinne. Wir dürfen dort wohl eine ziemliche Ähnlichkeit mit entsprechenden Lebensverhältnissen bei uns annehmen. Jedenfalls aber war die Frau nicht mehr die Sklavin des Mannes. Sie spielte eine Rolle im öffentlichen Leben überhaupt und im kommerziellen im besonderen; und ersteres nicht nur in den höheren Schichten: an einer Volksbewirtung, die auf Grund einer Stiftung auf einer Insel im 2. Jahrhundert v. Chr. abgehalten wird, nehmen auch die Frauen teil[101]). Sie wurde von der Öffentlichkeit geachtet, soweit sie sich dessen wert erzeigte; und auch in der Ehe war sie nicht ohne Macht, auch dem Manne gegenüber[102]).

Eine ganz besondere Stellung hatte die Frau von alters her in Sparta inne. Dort wurden schon längst die Mädchen wie die Knaben erzogen[103]), in einer Koedukation ohne die geringste Prüderie[104]), aber auch in möglichster Einfachheit[105]), und ohne dadurch ihre frauliche Eigenart zu verlieren[106]). Die Frau sollte nicht Lusttier sein[107]) und hatte deshalb eine besonders geachtete Stellung; freilich hängt diese wesentlich mit ihrer Bedeutung für die Staatserhaltung zusammen[108]).

Einige Blicke in das Gefühlsleben des kleinen Mannes und des Alltagsmenschen der Zeit lassen uns auch die Traumbücher und die Briefsammlungen tun, so wertlos sie als Literatur sein mögen. Von der ersteren Gattung ziehe ich kurz Artemidors Traumbuch heran.

Träumt man von Musik, so weist das auf eine gute Ehe wegen der (musikalischen) Harmonie[109]). In einer guten Ehe lebt auch der Mann das Leben der Frau mit[110]). Ehebruch ist nicht gut — denn er bringt mit dem Gesetz in Konflikt[111]); an der Frau wird er dadurch gestraft, daß man sie verprügelt[112]). Aber das bedeutet keine Verwerfung des außerehelichen Geschlechtsverkehrs;

---

101) Laum Nr. 50.
102) Vgl. Epistologr. S. 46 Pan. an Euth.
103) Plut. Apophth. Lac. 227 D (12).
104) ebd. 227 E (13).
105) ebd. 229 A (1).
106) ebd. 231 B (2).
107) ebd. 228 A (17).
108) Vgl. die eben zitierten Stellen; außerdem Leipoldt, Frauen S. 2.
109) S. 53,8 f.
110) 18, 23; vgl. Laukamm S. 52.
111) 74, 6.
112) 149, 19.

nur den widernatürlichen lehnt Artemidor ab[113]). Nicht immer ist dem Mann Scheidung wegen Ehebruchs der Frau möglich[114]). Die Dirne wird geschätzt; sie „ist für sich allein gut, nur ihr Geschäft ist schlecht“[115]).

Trotzdem muß sie sozial herabgedrückt werden, damit die freien Frauen ihre gehobene Stellung als Mütter rechtmäßiger Kinder behalten[116]), obwohl jene den Mann angenehmer beschäftigt als die ebenbürtige Frau[117]). Für unsere Begriffe seltsam und doch wohl ein Zeichen für das relativ hohe seelische Niveau der Hetären ist der (echte) Anspruch der Dirne auf wahre Liebe[118]). Sie ist oft wählerisch und gibt sich nur dem, den sie mag[119]). Die Mißachtung der Dirne und der Frau überhaupt kann so stark werden, daß man z. B. die Knabenliebe der Frauenliebe vorziehen möchte[120]).

Interessant ist die Stellung, die man von der Frau gegenüber dem Verkehr ihres Gatten mit der Dirne erwartet. Da schreibt eine Frau einer anderen zur Entschuldigung des Gatten der letzteren: Wenn man genug auf einem Instrument gehört hat, will man auch einmal ein anderes hören; bald genug kriegen ja die Männer die Dirnen satt[121]). Unrecht gegen die Frau ist der außereheliche Verkehr allerdings[122]); aber meist liebt der Mann die Dirne nicht lange, wenn er nicht ganz schlecht ist[123]); um so leidenschaftlicher liebt er dann wieder seine Frau[124]). Das Verhältnis mit der Dirne ist bestimmt durch Vergnügungslust und Leidenschaft; mit der Frau verbindet den Mann eine Lebensgemeinschaft, sie liebt er mit Vernunft[125]). Die Ehe ist also ganz klar als die tiefere Gemeinschaft erkannt; aber das Sexuelle ist zum

113) Laukamm S. 51 (s. u. 2. Kap. Anm. 219).
114) 266, 12.
115) 209, 2 f.
116) Ps.-Demosth. or. 59 c. Neär. 113 f.
117) ebd. 122.
118) ἀγαπᾶσθαι ebd. 35. Die Forderung wird erfüllt: Athenäus XIII 592 b.
119) Vgl. die Hetärengespräche Lukians.
120) Lukian, Sympos. 39.
121) Epistologr. S. 606 Th. an Eur.
122) ebd. S. 604 f. Th. an Nik. § 5.
123) ebd. § 3.
124) ebd. § 5.
125) ebd. § 2.

Teil davon losgelöst: es ist mindestens für den Mann nicht nur an jene tiefere Gemeinschaft gebunden, wenn auch diese Loslösung von der Ehefrau angefochten wird.

Bemerkenswert für die Schätzung des monogamischen Prinzips, wenn auch nicht für die Wertung des Erlebnisses der Ehe in seiner Einzigartigkeit scheint mir ferner, daß die Gesetze mancherorts die zweite Ehe zwar nicht verbieten, aber doch mit Strafen belegen [126]). — Die Frau ist ganz und gar nicht der Willkür des Mannes ausgeliefert. Sie kann, mindestens wenn der Mann über der Dirne seinen Hausstand vernachlässigt und ihr übermäßige Geschenke macht, den Rechtsweg beschreiten, indem sie sich zu ihrem Vater zurückbegibt [127]) und diesen wegen „schlechter Behandlung" gegen den Mann zu klagen veranlaßt [128]), wohl mit dem Endziel der Scheidung. Den gleichen Prozeß konnte die Frau anhängig machen, wenn der Mann der Unsitte der Knabenliebe huldigte [129]). Auch „wenn der Mann eine Hetäre mit sich ins Haus brachte", war das in Athen Grund genug, bei der Behörde die Scheidungsklage einzureichen [130]). Ganz klar setzt auch Plutarch voraus, daß die Frau aus Eifersucht sich scheiden lassen kann [131]). In höheren Kreisen war die Ehescheidung erst recht leichter [132]); bekannt ist die epidemische Häufung der Scheidungen in Rom: „selten sind ... lange Ehen, die durch den Tod beendigt, nicht durch Scheidung abgebrochen worden" [133]), heißt es in einer Grabrede.

Andererseits übte die Gattin, zumal in den niederen Schichten, einen nicht unbedeutenden Einfluß in der Ehe aus. Eukolymbos weiß nicht, ob er sich — aus Nahrungssorgen — den Seeräubern

126) Wenigstens, wenn die erste Ehe nicht kinderlos war, Diodor. Sic. bibl. hist. XII 12, 1; vgl. Hruza, Polygamie und Pellikat nach griechischem Rechte 1894 S. 56.

127) Als zu ihrem früheren Kyrios, mit dem zusammen sie nach attischem Recht die Scheidung beantragen kann, Demosth. or. 30, 17; vgl. Lipsius, J. H., Das attische Recht ... 1905—15, S. 791. 487.

128) Epistologr. S. 46 Pan. an Euth. § 4.

129) δίκη κακώσεως, Diog. Laert. B. IV 17 (c. 3, 3); vgl. Lewy S. 31.

130) Andoc. in Alcib. § 14; vgl. Becker-Göll S. 339.

131) praec. conj. 14.

132) Jos. Ant. XVIII 246. — Gegen Stöcker S. 2!

133) Mommsen, Th., Abh. Akad. Wiss. Berlin 1863. I, 1 Z. 27 f. (S. 461). Vgl. allgemein Leipoldt, Frauen S. 68.

anschließen soll; da schreibt er fragend an seine Glauka: „Wohin du dich neigst, mein einziges Weib, dorthin werde ich folgen [134].“ Für einen anderen ist seine (ihm allerdings nicht angetraute) Glykera „Meinung und areopagitischer Rat und Volksgericht und alles“ [135]). Aber auch in Herrscherhäusern konnte sich manchmal der Mann „nicht leicht dem entziehen, was sie einmal beschlossen hatte“ [136]).

Ja, die Frau wird oft selbst extravagant. Sie verläßt in tiefer Nacht das Haus [137]). Sie brennt ihrem Mann durch, lernt von den üppigen Städterinnen Schlechtigkeiten, womöglich unter religiösem Deckmäntelchen [138]). Die Tempelhaine boten Gelegenheit zur Unzucht. Der kleine Bericht der Epiphyllis ist zugleich ein Beweis für die Unsicherheit der Frau und die Notwendigkeit guter Behütung, endlich aber besonders für das feine sittliche Empfinden einer Witwe [139]).

Übrigens kam es auch vor, wie schließlich auch bei uns in sozial niederen Schichten, daß eine Dirne geheiratet wurde, gelöst und angenommen als Gattin [140]), was um so leichter war, als die Dirne zu ausschließlichem Lieben fähig war [141]). Anderswo hören wir, daß mit ihr eine Ehe zweiten Ranges geschlossen [142]) wird. Freilich ging es dann in solcher Ehe nicht immer ohne Untreue der Frau ab [143]).

§ 2.

Die Äußerungen der Lebensklugheit und der Philosophie.

Nach alledem scheint das sittliche Leben nicht auf besonderer Höhe sich befunden zu haben. Gegen die Ausschweifungen der Jugend war jedoch die Tugendpredigt der Philosophen nicht

134) Epistologr. S. 46 f. § 4. 135) ebd. S. 63 § 6.

136) Jos. Ant. XVIII 246, von Herodes gesagt. Köstlich wird von ihm der Gehorsam des Mithridates geschildert (ebd. 362).

137) Epistologr. S. 59 § 2. 138) ebd. S. 71 f. Dr. an Ch.

139) ebd. S. 78 f.

140) ebd. S. 90 Turd. an E., § 4. Das ist wohl auch Athenäus XIII 592 e gemeint. Zum Tatbestand vgl. Leipoldt, Frauen S. 36.

141) φιλεῖν Epistologr. S. 59 § 1 f.

142) Athen. XIII 592 d.

143) Ep. ebd. § 2. Über die Religiosität von Dirnen vgl. Athenäus XIII 574 c (Aufstellung von Weihegeschenken), vgl. Leipoldt, Frauen, Anm. 393. S. u. § 4 Ende.

ohne Erfolg; manchmal wird der Jüngling brav und rauscht mit einem Büchlein in den Händen in die Akademie, am Hause der Dirne vorüber, als hätte er es vorher nie gesehen[144]). Statt der Schönheitswettbewerbe werden solche in fraulichen Tugenden und in Hauswirtschaft gefordert[145]).

„Die Sittenlehre war von jeher ein Eckstein pythagoreischer Philosophie gewesen; jetzt wurde sie von ihren Anhängern so in den Vordergrund gerückt, daß die Reinheit des Lebenswandels und die Beherrschung der sinnlichen Begierden als das Endziel alles Philosophierens erschien[146]).“ Bedeutsam war auch die Feindschaft der Philosophen gegen die Päderastie; diese ist schon seit Aristoteles und dann in steigendem Maße immer mehr „mit einem Makel behaftet und als lichtscheues Treiben gebrandmarkt“[147]).

Die Ansichten der populären Kyniker[148]) über die Ehe erheben sich freilich z. T. gar nicht über das allgemeine Niveau, im Gegenteil. Die Ehe bleibt zwar, wo sie vorhanden ist, bestehen; die Frau soll nicht um der Philosophie willen sie verlassen[149]). Aber der Zweck der Ehe ist nicht die Kinderzeugung, sondern die Lust[150]); diese Tatsache überhebt auch die Kinder der Pflicht der Dankbarkeit gegen die Eltern. Es ist also ganz gleichgültig, bei wem man den Liebesgenuß sucht[151]); denn der Kynismus ist „die Aufsuchung der Natur“[152]). Daher soll man denn auch nicht heiraten und Kinder groß ziehen, weil das gegenwärtige Geschlecht schwach ist; Heirat und Kinder belasten ja doch die menschliche Schwäche mit Beschwerden[153]).

Diogenes' Schüler allerdings hatten z. T. eine andere Auffassung von der Ehe: Krates und Hipparchia haben w e g e n der Philo-

144) Epistologr. S. 55 Th. an Euth. § 1.

145) Athenäus XIII 610 a.

146) Schmid 6. Aufl. 1920 S. 376. Vgl. Leipoldt Ihmelsfestschr. 1928 S. 68.

147) Kroll, W., Freundschaft und Knabenliebe 1924 S. 29. — Belege im folgenden.

148) Diese sollen doch wohl in den Briefen des „Diogenes“ und „Krates“ dargestellt sein.

149) Epistologr. S. 235 Diog. an Hipp.

150) ebd. S. 240 an Am.

151) Das wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, entspricht aber dem ganzen Tenor der Briefe.

152) Epistologr. S. 256 an Melesippe.

153) ebd. S. 257 an Z.

sophie geheiratet [154]), sie soll ihm ganz ebenbürtig werden; denn „die Weiber sind von Natur nicht minderwertiger als die Männer“ [155]); „harre also aus und hündle mit (denn du bist von Natur nicht schlechter als wir; denn auch die Hündinnen sind nicht schlechter als die Hunde)“ [156]).

Als interessanter Beleg für die Durchschnittsanschauung vieler mag hier ein Stück aus dem Briefe eines Hippokrates an D. Platz finden [157]). Dieser D. wird beauftragt, während einer Reise des H. auf seine Frau aufzupassen, die bei ihren Eltern wohnt (!). „Sie war zwar von Anfang an ordentlich und hatte gebildete Eltern...; aber dennoch braucht ein Weib immer einen, der sie besonnen macht, denn sie hat von Natur das Ausschweifende in sich, das, wenn es nicht täglich ausgeschlagen wird, ... zu üppig ins Holz schießt.“

Man traut also der Frau nicht viel von der Tugend zu, die man im Falle des Vorhandenseins an ihr so rühmt [158]), und die man auch sonst so preist, wohl weil man selbst wenig davon hat: „Besonnenheit“ [159]). Man preist den selig, der nicht „das Bett eines Weibes“ kennt [160]), man nennt die Liebe „die Leidenschaft einer müßigen Seele“ [161]), eine Folge des Müßigganges; aber für sich selbst sagt man: „das Weib ist ein unsterbliches notwendiges Übel“ [162]); ohne sexuelle Freuden kann man nicht leben [163]). Man findet bittere, ja z. T. alberne Worte für die Frau [164]). Aber das

---

154) S. 214 f.

155) ebd. XXVIII.

156) ebd XXIX. Was man von der Freigabe des Umgangs mit Mutter und Schwester durch die Kyniker behauptet hat, beruht wohl größtenteils oder durchgängig auf Verleumdung; denn derselbe Kyniker, dem man diese Ungeheuerlichkeit zuschreibt, soll zum Heiraten ermahnt haben, damit man die Götter nicht erzürne (s. v. Arnim III, vgl. 185,17 f., 187,10 ff. mit 183,2 f.).

157) Epistologr. S. 294 f. (§ 5).

158) Stob. IV 23, 61 (S. 589).

159) Dies ist eine ziemlich stark auf das Sexuelle bezogene Tugend, nach Stob. IV 20, 36 (S. 454) „das Beherrschen von Lüsten und Begierden“; in Xenoph. Ephes. bedeutet es durchgehends die Bewahrung der ehelichen Keuschheit, s. u. § 31 Anm. 51.

160) Stob. IV 22, 37 (S. 516).

161) ebd. 20, 66 (S. 468).

162) ebd. 22,30 (S. 514), vgl. 22,77 (S. 527).

163) 20, 16 (S. 439).

164) 22, 199 (S. 568); 22, 193 (S. 561).

sind meist Äußerungen der Komödie, die man ebensowenig ganz ernst nehmen darf, wie entsprechende Worte moderner Lustspiele [165]), und die man auch damals bewußt nicht ernst nahm [166]).

Demgegenüber finden sich auch gerechtere Durchschnittsurteile: es gibt wenig gute Frauen [167]); wer heiratet, führt einen guten oder einen bösen Dämon in sein Haus [168]); das Heiraten ist ein Würfelspiel, mancher wirft 3 × 6, mancher 3 × 1 [169]). Aber über dem Alltagsärger soll der Mann doch auch die guten Seiten seiner Frau nicht vergessen [170]). Und so hören wir denn auch ganz schlichte Lobesworte über die Süße eines wackeren und mitfühlenden Weibes, darüber, was für einen Schatz man in ihr besitzt [171]). Sie macht, wenn sie lieb und wohlgesinnt ist, den Mann am meisten froh, verläßt ihn am wenigsten, teilt seine Geheimnisse, wie niemand sonst [172]).

Wir glauben, in dem Bisherigen großenteils die Durchschnittsanschauungen des späthellenistischen Menschen über Frau und Ehe wiedergegeben zu haben. Immerhin ist auch hier nochmals zu bedenken, daß die behandelten Quellen literarische sind. Es wäre verfehlt, von unserem Variéténiveau und von den Machwerken unserer Afterphilosophen einerseits, von den „Ehebüchlein" moralisierender Schriftsteller andererseits auf die Schätzung von Frau und Ehe in unserer Zeit Schlüsse zu ziehen. Was z. B. die Äußerungen der Kyniker anlangt, so waren sie gewiß für viele Deckmantel ihrer Ausschweifungen. Aber es gab doch ebensoviele, die sich darüber im Tiefsten entrüsteten. Es war z. B. offenbar für die Frau etwas Unnormales, wenn ihr Mann mit Dirnen verkehrte. Sie brauchte absolut nicht damit zu rechnen, sondern konnte im Gegenteil eine Unterstützungsaktion ihres Vaters bei etwaigen Gegenmaßnahmen erwarten.

Es wäre andererseits verwunderlich, wenn die Abneigung gegen die Ehe nicht auch bis zur grundsätzlichen Askese gesteigert

---

165) Vgl. auch von Lasaulx S. 79 Anm. 188.
166) Athenäus XIII 557 ef.
167) Stob. IV 22, 49 (S. 518).
168) ebd. 22, 67 (S. 524).
169) 22, 84 (S. 529).
170) 22, 71 (S. 525).
171) 22, 14 f. (S. 496).
172) 23, 65 (S. 599).

worden wäre. Ein Beispiel dafür ist ein Zeitgenosse des Paulus, der wie er umherzog zum Heil der Menschen, ohne sich Ruhe zu gönnen, eine Art Wanderprediger. Er vermied sein Leben lang jegliche Geschlechtsgemeinschaft [173]) und empfahl auch nicht etwa die Ehe für andere [174]); nie ließ er sich zu einem erotischen Pathos hinreißen [175]). Die einzig wahre Philosophie ist nach ihm die, die alle Aphrodisia verbietet [176]). Und zwar liegt ein besonderer Wert in dem Kampf mit dem Reiz dazu: Eunuchen gehören deshalb nicht in die Reihe der Selbstbeherrschten [177]).

Sogar Inschriften reden von solcher Ehemüdigkeit und zeigen, daß eine Kluft zwischen Theorie und Praxis nicht allenthalben klaffte [178]).

Auch die folgenden Äußerungen, die sich über Frau und Ehe teils wenigstens positiv, teils begeistert auslassen, werden weithin in Lebensstil und -auffassung eine größere Rolle gespielt haben — nicht durchgängig: wie entsprechende Äußerungen bei uns.

Natürlich hatte zunächst einmal die Frau selbst eine höhere Auffassung von sich — aber merkwürdigerweise auch von der Ehe. Wenn Dion die Liebe zum Manne als die Frömmigkeit der Frau bezeichnet [179]), so greift das die Philosophin Theano auf, indem sie sich selbst als oberste Pflicht nicht das Philosophieren, sondern ihre häuslichen und ehelichen Obliegenheiten vor Augen hält [180]). Gegenüber der laxen Auffassung mancher Zeitgenossen fordert sie nicht etwa gleiches Recht für Mann und Frau, sondern betont die Treupflicht der Frau [181]). Die Pythagoreerin Phintys verlangt als erste Tugend von der Frau „Besonnenheit"; denn durch sie kann sie ihren Mann lieben [182]). Gemeinsam sind bei Mann und Frau Tapferkeit, Gerechtigkeit und Verstand; nur sind die einen Tugenden mehr dem Manne zu üben aufgegeben,

---

173) Philostr. Vit. Apoll. I 13 (Kayser S. 13).
174) ebd. spricht er eher mit Verachtung von denen, die die Ehe brauchen.
175) I 13 (p. 8).
176) VI 11 (Kayser S. 218); vgl. Strathmann S. 308.
177) I 34 (Kayser S. 35); vgl. Strathmann ebd.
178) Jahresh. österr. arch. Inst. 23 (1926) Beibl. Sp. 363 f.
179) Stob. IV 23, 59 (S. 588).
180) ebd. 23, 32 (S. 580).
181) 23, 53 (S. 586).
182) ἀγαπᾶν 23, 61 (S. 589).

die anderen mehr der Frau[183]). Die Frau soll ganz schmucklos und schlicht sich kleiden[184]), nur am Tage ausgehen (die Vorschrift muß doch manchmal nötig gewesen sein!), und auch da nur an der Hand der Dienerin[185]).

Ganz ähnliche Äußerungen finden sich aber auch bei Männern[186]). Der eine fordert von der Ehe, daß in ihr die Herrschaft sei „wie die politische, die gleicherweise für den gemeinsamen Nutzen sorgt", also eine Art Demokratie. Ein anderer bezeichnet die Ehe als wertvoll schon wegen der Kinderzeugung[187]), dann wegen des herrlichen gemeinsamen Lebens[188]), in dem die Frau am Berufsleben des Mannes teilnimmt[189]), in einem Mitempfinden, wie es kein zweites gibt. Sind ja doch die beiden durch Schicksalserleben miteinander verbunden zu einer Gemeinschaft auch der Seelen[190]), so daß sie nun alles leichter gemeinsam tragen, auch das Schwerste[191]). Ist's in einer Ehe anders, dann liegt das an den beiden Eheleuten.

Im Gegensatz zu den Kynikern behaupten diese ernsteren Philosophen, der eheliche Verkehr sei nicht um der Lust, sondern um der Kinderzeugung willen da[192]); durch die immer neue Zeugung habe Gott der Menschheit Unsterblichkeit geben wollen[193]). Kinder zeugen muß man auch um der Familie und des Staates willen[194]), und zwar ohne Hybris, mit Selbstbeherrschung, damit die Kinder gut werden und ein gutes Geschick haben[195]). So gewinnt man die Zuneigung der Götter. Bei der Wahl der Gattin soll man vor allem darauf sehen, daß sie eine gleichgestimmte Seele hat[196]). Vor dem 20. Lebensjahre darf der junge Mann nicht

---

183) ebd.
184) ebd. (S. 591).
185) ebd. (S. 592).
186) Jamblich; Stob. IV 23, 57 (S. 587).
187) Hierokles; ebd. 22, 24 (S. 503).
188) ebd. (S. 505).
189) ebd. (S. 504).
190) ebd. (S. 505).
191) ebd. (S. 506).
192) Ocell. Lucan. De universi natura c. 4 § 1 (Fragm. philos. gr. ed. F. W. A. Mullach 1860 Bd. I).
193) ebd. § 2.
194) § 3.
195) § 4.
196) § 6.

einmal Verlangen nach dem Geschlechtsverkehr haben: und dann muß ihm die Selbstbeherrschung wenigstens Ideal sein[197]). Freilich muß dann auch das Staatsgesetz gegen Blutschande und „heilige" und offene Prostitution vorgehen[198]).

Bevor wir endlich noch zu den drei Großen: Epiktet, Musonius, Plutarch übergehen, soll uns noch des Paulus' Landsmann Antipater beschäftigen[199]).

Beim Freien soll man nicht auf Reichtum, Herkunft, erst recht nicht auf Schönheit sehen, sondern auf die Tugenden der Eltern und darauf, ob sie nicht aus Schwäche zu nachgiebig gegen ihre Tochter gewesen sind[200]); von Sklaven und Nachbarn und Handwerkern usw. soll man dies alles erforschen. Ohne Weib und Kind ist das Leben eines Mannes unvollkommen um des Vaterlandes willen, das fortbestehen soll[201]); aber noch mehr um der Götter willen, zur Fortsetzung der religiösen Handlungen, muß man Kindern das Leben geben. Wahre und echte Zuneigung vollends kennt nur der, der Weib und Kind hat[202]); denn nur die Liebe zwischen Mann und Frau ist eine unlösliche Verbindung, in der die Elemente untrennbar eins werden, alle anderen Gemeinschaften sind nur mehr äußerlich[203]). Diese enge Verbundenheit zeigt sich gerade im Leiblichen. Besonders wichtig scheint mir Antipaters Begründung für die Einehe zu sein. Eine innere Notwendigkeit[204]) läßt Mann und Frau dies eine sich zum Ziel und Blickpunkt der Lebensführung setzen: dem anderen zu gefallen[205]), ihm freudig den Hauptanteil am eigenen Innenleben zu widmen[206]). Antipater weiß davon, daß die Ehe nicht lauter Lust ist; aber er nennt sie deswegen nicht eine Last, sondern rühmt sie als hohe Schule sittlicher Zucht, so daß er ihr heroische Züge

197) § 11.
198) § 12.
199) Zu ihm vgl. besonders Leipoldt, Frauen S. 37 f. Zu den anderen Philosophen vgl. die sehr klaren Darstellungen von v. Lasaulx S. 80 f., 103 ff. und Schmidt S. 184 ff.
200) v. Arnim III S. 254, 5 ff.
201) ebd. S. 254, 17 ff.
202) 255, 8 ff.
203) 255, 13 ff. Vgl. dazu Leipoldt, Frauen S. 38.
204) 255, 16 ff.
205) Vgl. I. Kor. 7, 32 f.!
206) Zu 255, 23 f. vgl. Gen. 2, 24.

zusprechen möchte[207]); für den, der nur sich selbst sucht und sein Glück, ist sie allerdings nicht da[208]). Offenbar steht er hier unter dem Einfluß der Schulmeinung, daß das Wesentliche an der Liebe nicht das Körperliche sei, sondern das Seelische, daß jenes ohne dieses wertlos und deshalb zu meiden ist[209]). Für die beiderseitige Liebe von Mann und Frau gebraucht Antipater gern das völlig unsexuelle Wort „Wohlwollen"[210]). Für die eigentliche Eheführung gibt Antipater die Meinung kund: ein Mann, der nicht Sklave der Lust ist, wird keine Schwierigkeiten in der Ehe haben; er wird die Frau in der Haushaltung und in der rechten Götterverehrung unterrichten, „sie gewöhnen, fest in die Zukunft zu schauen und alles Kommende mit zielbewußter Meinung reiflich zu überlegen", „nicht nur dem gegenwärtigen Augenblick zu leben, sondern auch selbst mit ihr Augenmerk auf das Woher und Wie zu richten und darauf, ob es heilsam und nützlich ist für das Ganze". Dann ist die Ehefrau eine sehr liebe und leichte Last. Immer wieder betont Antipater, daß nur in der Ehe die Frau solches Glück schenke. Sie ist gleichsam die zweite Hand, die ein Einarmiger bekommt; mit ihrer Hilfe geht alles noch einmal so gut vonstatten. Schon vom rein utilitaristischen Standpunkt aus ist deshalb das Heiraten sehr anzuraten, besonders für den Mann, der sich wissenschaftlich oder politisch betätigen will[211]). — Vielleicht empfiehlt es sich, diese Äußerungen besonders zu beachten, da die Meinungen der Stoiker seiner Heimatstadt in Anbetracht besonders des beispiellosen Studieneifers der Tarser[212]) Einfluß auf Paulus gehabt haben könnten.

Die Männer des nun folgenden großen Dreigestirns sind klassische Beispiele dafür, wie sehr das persönliche Schicksal und die eigene Erfahrung das Urteil des Mannes über Frau und Ehe bestimmen. Sie stehen alle drei auf hoher sittlicher Warte — aber wie verschieden fällt ihre Entscheidung aus!

---

207) v. Arnim S. 255, 32 ff.
208) S. 255 f.
209) ebd. S. 180 Nr. 716.
210) εὔνοια ebd. S. 255, 24.
211) ebd. S. 256 f.
212) Strabo Geogr. XIII 5, 13 (Meineke III S. 939); vgl. Steinmann S. 10. Vgl. Ramsay Expositor VII 2 (1906) S. 373.

Musonius fordert für die Ehe als sittliches Regulativ des Verkehrs die Absicht der Kinderzeugung; der Verkehr, der „nur nach der nackten Lust jagt, ist ungerecht und gesetzwidrig auch in der Ehe“ [213]). Das Sexuelle ist also an sich nicht daseinsberechtigt; es wird geheiligt durch seinen höheren Zweck. Dieser Zweck liegt im Aufgabenbereich des guten Staatsbürgers: die Stadt darf nicht veröden [214]); das Heiraten ist so naturgemäß, wie nur irgend etwas [215]).

Es darf aber die Gemeinsamkeit der Ehe nicht nur im Sexuellen bestehen — das ist auch außerhalb der Ehe vorhanden; „es muß vielmehr in der Ehe ein gänzliches Zusammenleben sein und eine gegenseitige Fürsorge“ [216]); „wo aber jeder nur auf das Seine sieht..., nicht mit dem Gespan an einem Strange ziehen und zusammen atmen will, da muß die Gemeinschaft zugrunde gehen“ [217]). Deshalb darf man bei der Wahl der Gattin nicht auf äußere Dinge sehen, sondern auf körperliche und vor allem auf seelische Gesundheit, auf Anlage zu „Besonnenheit“ und Gerechtigkeit [218]).

Dann aber wird die Ehe ein Paradies: „welcher Freund will dem Freunde so wohl, wie ein Weib ihrem Angetrauten zugetan ist?... Wessen Gegenwart erleichtert mehr die Trauer, oder steigert mehr die Freude, oder macht ein Unglück wieder gut? Wem wird alles gemein gehalten, Leiber und Seelen und Geld, außer Mann und Frau [219])?“

Möglich ist das aber nur auf Grund einer völligen geistig-sittlichen Ebenbürtigkeit im allgemeinen. „Die Frauen haben von den Göttern... denselben Logos empfangen wie die Männer... Ebenso hat auch das Weibliche dieselben Sinneswahrnehmungen wie das Männliche... Auch Verlangen und Zuneigung richten sich von Natur auf die Tugend... bei den Frauen [220]).“ Dann müssen aber auch die Frauen „philosophieren“ [221]), dann müssen

---

213) Hense, O., Muson. Ruf. Reliqu., 1905, S. 63 f.
214) ebd. 72, 5.
215) 71, 10.
216) 68, 3 ff.
217) 68, 13 ff.
218) 69, 6 ff.
219) 74, 1 ff.
220) 9, 1 ff.
221) 9, 13 ff.

die Töchter ebenso erzogen werden wie die Söhne. Freilich sollen sie nicht Redegewandtheit und übergewöhnliche Klugheit erwerben — das ist nicht einmal für Männer immer erstrebenswert —, sondern rechte Sitte und einen ideal-griechischen Charakter[222]). Gerechtigkeit, „Besonnenheit“[223]), Männlichkeit[224]), Wehrhaftigkeit[225]) müssen Männer und Frauen in gleicher Weise üben. „Gutes tun wollen, nichts Schlechtes tun wollen als Mensch dem Menschen, ist die schönste Lehre; wozu muß das ein Mann mehr gelernt haben[226]) ?“

Beachtlich ist hier zunächst einmal die sittliche Gleichwertung von Mann und Frau, und dann die geistige Auffassung von der Ehe, die hier als Ideal hingestellt wird. —

Im besonderen ist für ihn auch der Verkehr des Herrn mit der eigenen Sklavin verpönt[227]); die Männer werden doch nicht behaupten wollen, daß sie weniger Charakter haben als die Frauen und deshalb außerhalb der Ehe verkehren müßten?, spottet er. Wer mit einer Hetäre verkehrt, sündigt gegen sich selbst[228]). —

Epiktet entscheidet sich im allgemeinen, wie Paulus, gegen die Ehe, und auch aus ganz entsprechenden Gründen: der Kyniker ist jetzt gleichsam unter Waffen, er muß frei sein[229]) für den Dienst für Gott, frei von jeder Bindung[230]), obwohl an sich allerdings — wenn alle ethisch vollkommen wären — die Ehe durchaus natürlich für ihn wäre[231]). So ist denn auch der Ausnahmefall, in dem Epiktet dem Kyniker das Heiraten gestattet, diametral anders begründet, als der des Paulus: wo wirkliche Liebe da ist und die Frau dem Manne ebenbürtig ist in ihrer philosophisch-religiösen Haltung, da ist die Ehe recht und am Platze[232]). Aber an sich braucht der Kyniker die Ehe nicht um der psychischen Bindung willen: er ist ein Glied der Bruderschaft der Kinder Gottes, er hat

222) 19, 8.
223) 14, 14 ff.
224) 15, 6 ff.
225) 15, 11 ff.
226) 18, 14 ff.
227) 66, 7 ff.
228) 65, 4 ff.
229) ἀπερίσπαστον, vgl. I. Kor. 7, 35.
230) Epiktet, Diss. III 22, 69.
231) ebd. III 22, 67 f.
232) III 22, 76.

die Männer zu Söhnen, die Frauen zu Töchtern, er sorgt für alle als Diener des Zeus [233]. Er braucht die Ehe erst recht nicht wegen des Sexuellen: denn der Mensch besitzt offenbar eine natürliche Keuschheit [234]; deshalb kann er gern auf den Geschlechtsverkehr verzichten. „Siehst... du einen schönen Knaben oder ein schönes Mädchen, so wirst du als Kraft dagegen in dir die Selbstbeherrschung finden [235].“ Freilich gehört dazu eine energische Selbstdisziplinierung [236], die schon damit anfängt, daß man schlüpfrige Gegenstände im Gespräch meidet und tadelt [237]. Vor der Ehe soll möglichst gar kein Geschlechtsverkehr stattfinden, höchstens aber solcher, der nicht „gesetzwidrig“ ist [238]; denn mit allen unreinen Handlungen befleckt man den Gott in der eigenen Brust [239].

Für die bestehenden Ehen aber gilt ein Doppeltes: Einmal besteht eine Pflicht auch des Mannes zu unbedingter ehelicher Treue. Treue gehört zur Natur des Menschen, sie ist sein eigentliches Wesen; wer die Ehe bricht und dadurch das Treuverhältnis verletzt, das ihm von Natur eigen ist, verletzt Treue, Scham, Frömmigkeit, Freundschaft, Bürgertugend [240]. Dann aber stellt Epiktet für die bestehenden Ehen auch die Forderung des „haben, als hätte man nicht“. Wir sind Gäste nur auf Erden — unter diesem Gesichtspunkt betrachte Kinder, Weib, äußere Stellung, Reichtum. Ja, es gibt noch ein Höheres: selig, wer sich mit den Dingen dieser Welt nicht einläßt — „wenn von dem ... du nicht nimmst, was dir vorgesetzt wird, ... dann wirst du nicht nur mit den Göttern am Tische sitzen, sondern sogar mit ihnen herrschen“, wie Diogenes und Herakles [241].

Plutarch fordert in seinen „Ehevorschriften“ eine Zuneigung, die zunächst das ganze äußere Wesen des Ehepartners umfaßt [242]. Aber sie soll eine geistige Haltung bekommen, indem sie auch

233) III 22, 81 f.
234) I 10, 18—23 ist das nur mehr zufällig nicht ausdrücklich gesagt.
235) Ench. 10.
236) ebd. 33 f. usf.
237) 33, 16.
238) 33, 8.
239) Diss. II 8, 13.
240) ebd. II 4, 1—3.
241) Ench. 15.
242) Praec. conj. 1.

den höheren Menschen einbezieht [243]). — Die Frau soll durchaus zurückhaltend sein, weder im allgemeinen allein ausgehen [244]) noch eine eigene Leidenschaft besitzen [245]). Aber auch der Mann soll seine Freuden nicht für sich allein haben [246]): beide sollen immer z u s a m m e n empfinden, so daß sie fremd und eigen nicht mehr scheiden können [247]); seine Führung in der Ehe soll so sein, wie die der Melodie in einem symphonischen Gesang; beide sollen in Eintracht handeln, wenn auch die Führung dem Manne gebührt [248]); nur wenn sie älter ist und Verstand hat, kann sie einmal die Führung übernehmen [249]).

Die Frau soll nur zu Freunden haben, die ihres Mannes Freunde sind, und so auch nur dieselben Götter verehren wie der Mann [250]). Über Untreue soll sie bei ihm stillschweigend hinwegsehen [251]); der Mann soll aber trotzdem nicht mit anderen verkehren [252]). Beide sollen sich eben nie Verdruß machen [253]); der Mann soll sich mit Nachsicht in die Frau fügen, wenn sie etwa von Natur herbe und unfreundlich ist [254]). „Der Mann soll die Frau beherrschen wie die Seele den Körper“ [255]), nicht wie der Herr den Sklaven; er soll sie in allen möglichen Dingen unterrichten, z. B. auch in Naturwissenschaften und klassischer Philosophie [256]).

Für die innersten Dinge der Ehe stellt Plutarch den feinen Satz auf, daß die größte Schamhaftigkeit bei Gatten das Zeichen der größten Liebe zueinander sein wird [257]). Ehen, welche nur die Kinderzeugung beabsichtigen, bestehen aus zwei bloß aneinandergefügten Teilen — die allein, die sich lieben, sind zusam-

---

243) ebd. 4, vgl. Amatorius 19, 765 C.
244) Praec. conj. 9.
245) ebd. 14, 140 A.
246) 15.
247) 20, 140 E. F.
248) Praec. conj. 11.
249) Amat. 10, 754 D.
250) Praec. conj. 19.
251) 16.
252) 47.
253) 39.
254) 29, 142 B.
255) 33, 142 E.
256) 48, 145 B-D.
257) 10.

mengewachsen [258]). Dabei gehört aber auch das rein Geschlechtliche zur Ehe, wenn auch nicht um seiner selbst willen [259]), sondern wegen der „daraus von Tag zu Tag entsprießenden Achtung, Gunst, Liebe ... und Treue“ [260]): in der Seele des anderen sucht man die Bilder der wahren Schönheit zu entdecken [261]), spürt und erlebt in ihm den Strom des Göttlichen [262]). „Liebe ist mit so viel Enthaltsamkeit, so viel Lebensharmonie und Treue verbunden“, daß sie auch einen ausschweifenden Menschen wieder zurechtbringen kann zu Schamhaftigkeit, Ruhe, innerer Geschlossenheit [263]); deshalb empfiehlt er sie direkt als Fessel für allzu unbändige Jünglinge [264]). Von der Liebe geht „eine wohltätige und fruchtbare Wärme“ aus, kein verzehrendes Feuer [265]), ohne sie verlischt auch die sinnliche Glut [266]).

Voraussetzung für all das ist eine ziemlich hohe Wertung der Frau als sittlicher Persönlichkeit: ihre Tugend ist die gleiche wie die des Mannes [267]), wenn auch in der Auswirkung nach Charakter und Temperament verschieden [268]). Der beste Beweis dafür, daß Plutarch trotz des Eintretens für die alte Sitte ein Kind seiner Zeit ist, ist die Polemik gegen des Thukydides Ideal, die Frau sei „die beste, von der unter den Außenstehenden am wenigsten in Tadel oder Lob die Rede sei“ [269]). Die Frau ist eben jetzt bekannt, sie geht ins Theater, zu Festen und Opfern, wenn auch noch so schlicht gekleidet; auch die hochstehende Frau des Plutarch tut das [270]), sie verkehrt selbstverständlich mit im Kreise der Philosophen, die sich im Hause ihres Gatten versammeln.

---

258) 34, 142 F.

259) Obwohl Plutarch an sich die enge Wechselwirkung zwischen Leib und Seele erkannt hat, Stob. IV 21, 13 (S. 485).

260) Amat. 23, 769 A.

261) ebd. 19, 765 C.

262) 19, 765 D.

263) 21 (767 E. F.)

264) de lib. educ. 19, 13 F.

265) Amat. 19, 764 B.

266) ebd. 16, 759 F.

267) mul. virt. 242 F.

268) ebd. 243 B-D.

269) 242 D.

270) consol. ad ux. 5, 609 C.

§ 3.

Die Bewegungsfreiheit der Frau. Ihr Verhältnis zum Manne vor und in der Ehe.

Von dem Frauen- und Eheideal jener Philosophen darf man freilich nicht auf das Verhalten ihrer Zeitgenossen schließen; ebensowenig kann man Entsprechendes heute tun. Jedenfalls können wir aus der Breite, mit der die Schriftsteller auf diese Probleme eingehen, ersehen, welche Rolle zu dieser Zeit die Frauenfrage in der hellenistischen Welt spielte[271]).

Dabei darf nicht vergessen werden, daß vieles von dem hier Wiedergegebenen tatsächlich doch nicht Studierstubenweisheit blieb, sondern hinausdrang ins „Volk“ durch die moralisierenden Wanderredner, die „Philosophen“. Philosophie treiben wurde große Mode; was diese Wanderredner ausübten, war eine Art Volksmission, die man ebensowenig wie die heutige auf ein bestimmtes System festlegen kann. Man spürt bis in einzelne religiöse Urkunden des Alltags, wie sehr sogar ihre eigentlich philosophischen Gedanken gewirkt haben. In vielem kommen ihre Träger wohl in ihrer Bedeutung als Lebens- und Seelenführer den Pastoren des 18. Jahrhunderts gleich[272]). Auch in den niederen Ständen werden die sittlichen Grundsätze dieser volksmissionarischen „Philosophie“ verbreitet; „auf dem Markt und auf den Straßen, im Alltagsgetriebe und bei den Festversammlungen treten sie wie in England die Apostel der Heilsarmee auf“ [273]).

Fraglos lassen sich zwischen der Stellung der Frau zu Paulus' Zeit und der von der Frau um 1914 eingenommenen Stellung Parallelen ziehen: die Frau hat sich, gar nicht gewaltsam immer, sondern in starkem Maße durch die Mitwirkung des Mannes, der freier mit ihr verkehren will, weitgehend von alten Sitten und Gebräuchen emanzipiert, sie ist aus ihrer Zurückhaltung herausgetreten. Wenn der Anfang dazu damals in manchem auch von der Hetäre gemacht sein mochte [274]) : die Ehefrau hatte davon Nutzen.

---

271) Vgl. Baumgarten S. 57. Ich erinnere nur an Athenäus XIII; Plutarchs einschlägige Schriften; Theophrast (Hieron. adv. Jovin. I 47, Migne 23, Sp. 289 A).

272) Einzelheiten bei Wendland S. 45. Vgl. u. S. 32 f.

273) Wendland S. 46.

274) Pauly-Wiss. VIII, Sp. 1335 f.

Die Frau wurde gesehen; sie bediente sich ganz modern scheinender Mittel, um die Bewunderung der Öffentlichkeit auf sich zu ziehen, vor allem um schlank zu werden: „wenn eine etwas voller ist, heißt man sie gleich einen Boxer, und man entzieht ihr die Nahrung [275])." Auch die anständigen Frauen beginnen, sich raffiniert zu kleiden [276]).

„Die neue Zeit der griechischen Welt, die mit Alexander dem Großen anbrach, war ein Zeitalter der Frau [277])." „Zunächst fiel mit dem Aufhören kräftiger politischer Tätigkeit ein Hauptgrund dazu weg, den Mann dem Hause und der Familie ... zu entfremden [278])." Natürlich war dort, wo diese politische Tätigkeit von jeher ganz oder fast ganz weggefallen war, von jeher ein engeres Familienleben da.

„Wir begegnen jetzt zum ersten Male Zügen, die an Frauenkultus und Galanterie erinnern [279])." Die Frau wird weithin in der griechisch redenden Welt „ein dem Manne ebenbürtiges Element der Gesellschaft" [280]), so daß sie es „wagen konnte, allein zu reisen oder sich in ihrem äußern Auftreten von dem Streben zu gefallen leiten lassen durfte, ohne sich Mißdeutungen auszusetzen" [281]). „Die Reste der neueren ... Komödie zeigen, daß selbst in A t h e n, der einstigen Burg allerstrengster Weiberzucht, durch energischen Willen, List und Gewandtheit die Frauen sich eine immer freiere Selbstbestimmung zu erobern wußten [282])." Die Unterordnung unter die „Herr"schaft des Mannes wurde „nur noch grundsätzlich aufrechterhalten"; sie „hatte aufgehört, Ausdruck der Sitte zu sein" [283]).

---

275) Terenz Eun. 314 f.; vgl. Friedländer, L., Sittengeschichte Roms, Bd. I⁹ 1919 S. 266. — Auch Schönheitskonkurrenzen kennt das Altertum, Athenäus XIII 609 e—610 a.

276) Theokrit Idyll. XXVIII 10 f. (ὑδάτινα = durchsichtig); vgl. Helbig, S. 263.

277) Schubart Sp. 1504.

278) Baumgarten S. 56. Vgl. Wendland S. 19, Schmidt S. 186.

279) Der Handkuß ist ganz üblich: Theokrit Idyll. XI 55; vgl. Helbig S. 194.

280) Helbig S. 198, Darstellungen der unteritalischen Vasen; Einzelbelege zu geben, würde zu weit führen.

281) Baumgarten S. 56.

282) Rohde, Roman S. 61.

283) Heinrici S. 187.

„Unter dem späteren Kaisertume waren die Frauen juristisch und sozial so selbständig geworden, daß kein anderes Zeitalter, auch das unsrige nicht (1884), damit verglichen werden kann [284])." „Der Gegensatz von Mann und Weib verblaßt", „Dichter und bildende Künste huldigen dem Weibe, fast darf man sagen, sie entdecken das Weib" [285]).

Das Altertum war in bezug auf den äußeren Verkehr der Geschlechter bedeutend harmloser, als es uns gesund erscheint [286]). Man findet nicht das Geringste dabei, wenn ein angesehener, ehrbarer Mann seine zukünftige Frau schon vor der Hochzeit längere Zeit bei sich im Haus hat [287]). — Dem geht aber nicht nur ein Verfall der Sittlichkeit parallel, sondern andererseits auch die Ausbildung bzw. Weiterbildung einer neuen Ethik, gerade auch einer neuen Sexualethik. Die Rhetoren, großenteils die Träger ihrer Verkündigung, verfaßten Romane, für die eine hohe ethische Haltung bezeichnend ist: der Jüngling will lieber sterben, als sich unzüchtig mißbrauchen lassen — die Jungfrau zieht den Tod der Schändung vor [288]); von Päderasten wird nur mit tiefem Abscheu gesprochen [289]). „Das beherrschende Motiv ist ... die T r e u e des liebenden Paares und ihre Erprobung in allerlei Gefahren und Versuchungen [290])." Die Dichtung der Zeit redet von einer Liebe, „die von der sinnlichen Gebundenheit der alten Zeit in die reinere Höhe mächtiger, zuweilen fast schwärmerischer Empfindung sich aufzuschwingen strebt" [291]). Um der Geliebten treu zu bleiben, duldet der Held die größten Qualen [292]), verzichtet er auf Macht

284) Bernhöft S. 237.

285) Schubart, W., Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jug. II, 1926, S. 511.

286) Vgl. z. B. Plutarch, sept. sap. conviv. 3 (148 C); Athenäus XIII 566 e; Xenoph. Ephes. I 3; Past. Herm. Vis. I 1, 2, Sim. IX 11, 4. 7; Act. Pauli et Th. 18 f.; Achelis, Virgines, S. 66.

287) Xenoph. Ephes. III 4 f.

288) ebd. II 1; vgl. Schmid, 6. Aufl., S. 481; Long. Past. IV 31 wird körperliche Vereinigung Liebender vor der Ehe aufs strengste verpönt.

289) Long. Past. IV 11 f., 17 f.

290) Schmid 6. Aufl., S. 481.

291) Rohde, Roman S. 70 (freilich skeptisch). — Wenn auch in Xenoph. Ephes. in B. I das Sinnliche immer wieder als das Höchste erscheint (c. 3. 7 f.): der zitierte Satz wird durch die folgenden Bücher vollauf bestätigt.

292) Xenoph. Ephes. II 6.

und Reichtum[293]). Um nach dem Totgeglaubten nicht einem anderen anzugehören, nimmt die Heldin kurz vor der neuen Hochzeit Gift[294]), um im Jenseits wieder mit ihm vereinigt zu werden[295]). „Der wahre Eros hat keine Grenze am Alter", erkennt jener auf seinen Irrfahrten[296]); „unsere sittliche Reinheit zu bewahren sind wir erzogen, glaube mir", bekennt die Heldin[297]); deshalb will sie dem Manne treu bleiben, auch als sie meint, er gehöre einer anderen[298]). Aber auch während langer Trennung kommt es diesem nie in den Sinn, daß ihm eine andere gefallen könnte[299]). — Ja, wenn Donaldson eine Komödie des Plautus mit den Nachdichtungen Molières und Drydens vergleicht, so kommt er zu dem Ergebnis: „das Spiel des Römers ist das reinste von den dreien"[300]). Und ebenso wie es bei jenem Lustspieldichter „einige schlechte Weiber gibt, so gibt es auch einige sehr gute"[301]).

So ist denn von der Sittlichkeit des paulinischen Zeitalters nicht nur Schlechtes zu berichten. Es ist mir überhaupt sehr „fraglich, ob die Durchschnittsmoralität zivilisierter Völker so sehr verschieden ist"[302]). „Eine nähere Prüfung ergibt, daß die Zeit, in welcher das Christentum groß wurde, tatsächlich eine Zeit sittlicher Reformation war... Damals wurde vom Denken der Menge Widerspruch gegen die Laster erhoben, die sich in den großen Verkehrszentren anhäuften. Das sieht man namentlich an der außerordentlichen Vermehrung der religiösen Gesellschaften, in denen man ein sittliches Leben zur Bedingung der Mitgliedschaft machte[303])." Die „Bettelmönche der Kaiserzeit"[304]), die Kyniker,

293) ebd. II 10.
294) III 6.
295) II 1.
296) V 1.
297) V 5.
298) V 8.
299) V 14.
300) Donaldson S. 266.
301) ebd. S. 225.
302) Hatch, E., Griechentum und Christentum (übersetzt von Preuschen), 1892, S. 101.
303) ebd. S. 102; vgl. Jordan S. 13; Leipoldt, Ihmelsfestschr., 1928, S. 77 f.; auch Rohde, Roman, S. 299, Anm. 1, kann das nicht ableugnen.
304) Hatch a. a. O. S. 104.

trugen durch ihre Predigt nicht großartige Gedankengänge in die Massen, hämmerten aber einige wenige sittliche Grundsätze immer wieder ein. Aber sie wirkten nicht allein in diesem Sinne: man denke nur an die Tätigkeit eines Apollonius von Tyana, oder des — ganz anders gearteten — Dion von Prusa!

Dadurch soll nicht geleugnet werden, daß die Zeit habe eben solche Unsittlichkeiten aufweisen können, wie die unsere. Ich denke z. B. an die Homosexualität (bei Männern und Frauen), die sicher nicht allzu gründlich durch die Polemik der Philosophen eingeschränkt wurde, wenn sie auch dadurch wenigstens als gemeines Laster gebrandmarkt war [305]); wirksamer waren vielleicht die rechtlichen Folgen, die sie, wenigstens für verheiratete Männer, haben konnte [306]). Ich erinnere ferner an das Hetärenunwesen. Die Unterscheidung zwischen „Hetäre" und Dirne, die man im allgemeinen macht, wird allerdings nicht immer aufrechterhalten [307]). Aber meist stellt man an jene höhere Anforderungen: die Hetäre, wie sie sein soll [308]), zeichnet sich durch ihr gutes Benehmen aus; sie vermag die Liebe ohne Trug zu bewahren; ihr gegenüber kann man allein von allen Frauen das Wort Liebe anwenden (!) [309]).

Wie weit die Hetärenvergötterung geht — die natürlich mit der religiösen Wertung des Sexus zusammenhängt —, zeigt die Tatsache, daß man der Göttin Aphrodite eine Erscheinungsform als „Hetäre Aphrodite" [310]), ja sogar als „Hure Aphrodite" zuschreibt und diese kultisch verehrt [311]), letztere sogar in einem offiziellen Staatstempel. In Korinth ist es Sitte, „sooft der Staat um wichtige Dinge ein Gebet an die Aphrodite richtet, zu dem Bittgang möglichst viele Hetären mitzunehmen, die auch ihrerseits zur Göttin beten und bei den Opfern anwesend sind": das Gebet der Dienerinnen der Aphrodite ist besonders wirkungskräftig [312]). Ich erinnere ferner an die Deutung der seltsamen

305) Als das sie bei den Lakedämoniern schon seit alten Zeiten galt (Plutarch, Inst. Lac. 7 [237 C]; Apophth. Lac. 222 B [2]).

306) S. o. S. 15, Anm. 129.

307) Athenäus XIII 588 f.; vgl. 595 a.

308) κόσμιος! ebd. 571 f.

309) φιλία ebd. 571 c.

310) 573 a.

311) 572 e; ebd. der ἱερὸς λόγος der Gründung.

312) ebd. 573 c.

Umstimmung der Richter Phrynes durch ihre Schönheit, die wir als Rechtsbeugung bezeichnen würden, als „religiöse Ehrfurcht vor der Verkünderin und Priesterin Aphrodites“ [313]). Freilich wird solches Tun nicht unwidersprochen als religiös bezeichnet: als die Bildsäule dieser Hetäre von ihren Landsleuten in Delphi (neben der eines Lakedämonierkönigs!) aufgestellt wurde, bezeichnete sie ein Kyniker treffend als „Weihbild der Ausschweifung der Hellenen“ [314]). Auch die Literatur beschäftigt sich ausführlich mit den Hetären [315]).

Auf zwei weitere Punkte macht Donaldson aufmerksam [316]). Der Vater hatte durchaus das Recht, Neugeborene auszusetzen; „eine sehr große Anzahl der so weggeschafften Kinder waren Mädchen“. Ferner war die Abtreibung kein Verbrechen gegen das keimende Leben; denn man nahm z. T. an, daß die Seele erst mit dem ersten Atemzug in den Menschen eingehe. Diese Praxis war allerdings durchaus nicht so unwidersprochen, wie es nach Donaldson scheinen möchte: schon Hippokrates war ein entschiedener Gegner dieses Verfahrens, und eine ganze Schule schloß sich ihm an, bis auf Soranos hin [317]).

Die Betätigung der Frau im eigenen Hause war ihre eigentlichste Aufgabe. Hier war sie auch, falls dazu fähig, Herrscherin; in Sparta besonders hieß sie so [318]), dort besonders soll sich solche Herrschaft auch über die Männer erstreckt haben [319]). In Palästina [320]) wie in Kleinasien [321]) begegnet uns der Eigenname „Herrin“ als Martha bzw. Domna, und zwar gerade auch in den niederen Kreisen; auch in Alexandrien ist der Name Martha ge-

---

313) 590 e.

314) 591 b.

315) Verloren gegangene Monographien erwähnt Athenäus XIII 591 d 602 b; Athen. beschäftigt sich besonders 566 f—599 d mit ihnen.

316) S. 188 f.

317) Ilberg, Joh. Arch. f. Religionswiss. 13 (1910) S. 3 ff. Zu anderen vgl. von Lasaulx S. 125. Das Christentum schloß sich natürlich diesem Verbot an, Achelis II S. 100 Anm. 5.

318) Plutarch Lyk. 14 (47); vgl. Becker-Göll S. 389.

319) Plut. Apophth. Lac. 227 E (13).

320) Luc. 10; Joh. 11; Jeb. VI 4 e; vgl. Leipoldt Frauen Anm. 189.

321) Ramsay Cities II S. 610 Nr. 510; S. 660 Nr. 617 f. (CIG 3857 yw); S. 702 Nr. 636 (2mal).

läufig und zwar auch in griechischer Umgebung [322]), ja sogar in Pompeji findet er sich. Endlich wird „Herrin“ auch eine Bezeichnung der Gattin überhaupt [323]). — Neben der häuslichen Betätigung mußte die Frau auch außerhalb des Hauses ihren hausfraulichen Geschäften nachgehen, zum mindesten in den sozial niederen Schichten. Auch die Teilnahme der Frau am Broterwerb wird dort stattgehabt haben; so wird z. B. von der Mitarbeit von Jungfrauen an einem Bau berichtet [324]).

In den höheren Schichten war natürlich weniger oft Anlaß zu Ausgängen der Frau gegeben; die Besorgungen konnten die Sklaven machen. Aber religiöse und profane Festlichkeiten führten schon in älterer Zeit auch die höher stehende Frau auf die Straßen und in die Öffentlichkeit. Sie konnte selbst an den Wagenrennen der olympischen Spiele indirekt teilnehmen [325]). Zur Förderung der Gesundheit ließ ein vernünftiger Mann seine Frau auch Spaziergänge machen [326]) (wenn die Ausgänge in der Dunkelheit verpönt waren, so darf man das wohl auch daher erklären, daß eine rechte Straßenbeleuchtung fehlte) [327]).

Die besonderen Frauenkulte [328]) gaben den Frauen Anlaß, sich zu regelmäßigen, vielleicht nicht nur religiösen Frauenzusammenkünften zusammenzufinden [329]). Die Besuche der Frauen untereinander wurden immer häufiger, aber auch anderweitig ausgedehnt [330]). Plutarch z. B. erzählt als etwas ihm Selbstverständliches, daß freie Frauen ohne ihre Männer die Bauten und das

---

322) BGU 1153, 3. 6 (14 v. Chr.), 1155 (10 v. Chr.). Die anderen Papyrusbelege stammen aus byzantinischer Zeit (7. Jahrh.: Lond. III; Soc. I; SB; 8. Jahrh. Lond. IV; 6. Jahrh.: Lond. V; Masp. I—III).

323) Keil-Pr. I 174; II 103, vgl. dazu S. 50 a; Xenoph. Ephes. II 13; Hieron. adv. Jovin. I 47 (Migne 23 Sp. 289 C), vgl. dazu Schmidt S. 179: „vocanda domina“; Ox. 528 (Anrede im Brief).

324) BGU 894, 12. Vielleicht darf dazu auf Past. Herm. sim. IX 8 f. verwiesen werden.

325) Plutarch Apophth. Lac. 212 B (49).

326) Stob. IV 23, 62 (S. 594); vgl. Becker-Göll S. 327.

327) Wie groß die Unsicherheit war, zeigt der Bericht Epistologr. S. 78 f.

328) ebd. S. 71 f. Dry. an Ch.

329) Isaeus de Pyrrh. her. 80; Becker-Göll S. 328 behauptet zuviel.

330) Demosth. or. 55 § 23; Aristoph. Eccles. vgl. im ganzen. Vgl. Becker-Göll S. 329 f.

Atelier des Phidias besuchten[331]). Ähnliche Besuche machten auch unverheiratete Frauen[332]). Schließlich zeigt auch die nicht geringe Anzahl von Ehebrüchen[333]), daß die Überwachung der Frauen nicht allzu streng gewesen sein kann. In einer attischen Komödie sind die Frauen empört darüber, daß der Mann etwas gegen zu häufige Ausgänge einwenden könnte[334]); wenn sie nachts einmal unangemeldet wegbleiben, so finden sie nicht das Geringste darin[335]); ebensowenig halten sie ein weinfrohes Frauengelage für bedenklich[336]). Für die Frau findet sich schnell ein Vorwand, das Haus zu verlassen[337]); ein Mädchen kann sich gut nachts fortschleichen[338]). Vollends in den kleineren Städten und Orten bewegte sich die Frau ungezwungener[339]).

Nach alledem nimmt es uns nicht wunder, neben Dokumenten heißer Sinnlichkeit[340]) oft Anzeichen echtester Liebe zwischen Mann und Frau zu finden. In mehr konventionell geschlossenen Ehen brachten oft die Kinder die rechte Zuneigung der Eheleute zustande[341]). Aber auch kinderlose Ehen Höhergestellter waren so glücklich, daß sie lieber auf die Leibeserben verzichten, als sich trennen wollten[342]). „Ein Epigramm des Diotimos ... gibt die Grabschrift einer Skyllis, die aus Sehnsucht nach ihrem verstorbenen Gemahl langsam dahinsiechte[343]).“ Die Papyrusbriefe zeigen oft eine rührende Fürsorge der Eheleute für einander[344]). Die Briefe der Männer und Kinder sprechen „für die Stellung der Frau und die Innigkeit des Familienlebens, das des Weibes

---

331) Plut. Perikl. 13 gg. E.; vgl. Becker-Göll S. 330.

332) Plut. Perikl. 10 Mitte; Cim. 14 Ende; vgl. Becker-Göll S. 331.

333) Phidias wird z. B. der Vorwurf gemacht (a. a. O.), daß er dem Perikles Frauen, die sein Atelier besuchten, verkuppelt habe. — Vgl. allgemein Becker-Göll S. 391.

334) Aristoph. Thesmoph. 792 ff.

335) ebd. 795 f.

336) ebd. 630 f. 795.

337) Long. Past. III 15.

338) Xenoph. Ephes. V 1.

339) Leipoldt Frauen S. 2. 11.

340) Grenf. I 1.

341) Schmidt S. 165, Belege ebd.

342) Mommsen, Th., Abh. Akad. Wiss. Berlin 1863 S. 463 (II, 1) Z. 44 f.

343) Anth. Pal. VII 475; vgl. Helbig S. 245.

344) Z. B. Giss. 19 (BGU 1204—07).

Reich war"[345]). Es gilt eben der Satz, daß „in Rom und in Griechenland die Praxis weit besser war als das Recht"[346]).

Die Ehen waren vielleicht seltener aus Liebesheiraten erwachsen, als es uns gut scheinen möchte; aber sie kommen doch öfters vor[347]). Auch die Vorschriften, sich vor allem nach dem Charakter der Eltern des Mädchens umzusehen[348]), schließen eine Zuneigung nicht aus: die Mädchen heirateten meist möglichst früh; häufig wird von Mädchen berichtet, daß sie mit 14 Jahren verheiratet wurden[349]); das hielt man auch für das Ideale[350]); die Braut des jüdischen hohen Priesters sollte nicht älter als 12½ Jahre sein[351]); in diesem Alter war aber weder Charakter noch Individualität besonders ausgeprägt. Man hielt es für durchaus erwünscht, daß die jungen Leute sich vor der Ehe kennen lernten, und schuf dazu Gelegenheit durch gemeinsame Veranstaltungen bei den öffentlichen religiösen Festen[352]), die denn auch eifrig benutzt wurde[353]). Hatte man sich dort kennen gelernt, so bot der Gottesdienst weitere Möglichkeit zum Zusammensein[354]). Im übrigen kam es ja auch im 19. Jahrhundert noch oft vor, daß sich Braut und Bräutigam vor der Verlobung, ja noch vor der Hochzeit kaum oder nur sehr wenig gesehen hatten, und daß der Wille des Vaters für das Mädchen ausschlaggebend war. Zwang durfte im allgemeinen schon damals auf das Mädchen nicht ausgeübt werden[355]).

---

345) Schubart Sp. 1538.

346) Zscharnack S. 5. — Auf das eigentlich Archäologische einzugehen, ist hier nicht der Ort. Über die Bräuche bei der Hochzeit z. B. vgl. v. Lasaulx S. 89 ff.; Becker-Göll S. 355 ff.

347) Plutarch Cim. 4 (481); Demosth. or. 40 § 26 f.; vgl. ferner die Komiker; Sophokles' Antigone (Becker-Göll S. 336 f). S. a. Schmidt S. 168 f. Endlich möchte ich noch auf Xenoph. Ephes. I 7; V 1 hinweisen.

348) v. Arnim III 254, 9 ff.

349) 14 jährig: Xenoph. Öcon. 7, 5 (vgl. Lewy S. 6); IG XIV 1866; 12 jährig: Diehl 4223 (Christin!); 15 jährig: Ramsay Cities II S. 473 Nr. 322; Berliner S. 82 Nr. 86. Ist es glaubhaft, was Nidda 45 a Bar. (Billerbeck II S. 375) ganz ernsthaft berichtet wird, daß ein Mädchen mit 6 Jahren verheiratet wurde?

350) Strack-Billerbeck II S. 374 bestätigt das für die Juden.

351) Jeb. VI 4 b.

352 Plato Leg. VI 771 e; vgl. Schmidt S. 168 f.

353) Xenoph. Ephes. I 2 f.

354) ebd. I 3. 5; vgl. V 1.

355) Schmidt S. 203.

Über das Schönheitsideal der Zeit erfahren wir aus den Romanen. Da schildert ein Schriftsteller eine Jungfrau aus Ephesus[356]): ihre edle Haltung gibt der Schönheit erst den letzten Schmelz, das blonde Haar, nur zum kleinsten Teil in Flechten aufgesteckt, ist dem Spiel des Windes preisgegeben; lebhaft sind die Augen, fröhlich wie die eines Mädchens, scheu wie die eines besonnenen; ein purpurrotes Kleid, gegürtet, reicht bis zum Knie und bedeckt eben noch die Schultern[357]). Man sieht: ein unterdrücktes Wesen, das seine Jugend hinter den Mauern des Frauengemaches eingeschüchtert dahinbringt, ist das nicht.

Für die Gestaltung der Ehe kam es ganz auf die Ehepartner an: war die Frau wertvoll, und war der Mann nicht ganz verdorben, so gelang es ihr sicher, ihn zu ehelicher Treue zu bringen. War er ausschweifend, so suchte auch sie sich anderweit schadlos zu halten. Oft genug schwang sie den Pantoffel — eine köstliche Darstellung zeigt uns eine Göttin bei solcher Betätigung[358]) —, „im figürlichen wie im eigentlichen Sinne"[359]); sehr oft war die Ursache eines solchen Verhältnisses eine hohe Mitgift, tout comme chez nous[360]).

Hatte der Mann seine Frau lieb und traute er ihr alles Gute zu, dann ließ er ihr unbeschränkte Verfügungsgewalt auch in finanzieller Hinsicht[361]); Plutarch muß ausdrücklich dagegen polemisieren, daß die Frau für sich eigene Vermögensverwaltung beansprucht[362]).

§ 4.

Frau und Ehe in der Religion der Zeit.

Es scheint so, als ob die Frau in der vorgriechischen Kultur der Grenzländer des ägäischen Meeres eine große Rolle gespielt hätte. Es läßt sich für Kreta feststellen, daß „die Frau bei den ver-

356) Xenoph. Ephes. I 2.

357) Vgl. Past. Herm. Sim. IX 9, 5; 13, 8; Pausanias V 16, 3; Long. Past. I 4.

358) Wenn auch nicht gegenüber ihrem Gatten. Rumpf Nr. 80.

359) Schmidt S. 181; eigentlich: Anthol. Pal. X 55; vgl. Schmidt S. 465 Anm. 39, wo weitere Belege gegeben sind. — Figürlich: vgl. z. B. Plut. Themist. 18 gg. Ende; vgl. Schmidt S. 181.

360) Schmidt S. 181.

361) Xenoph. Ephes. III 5; die Frau kann ca. 160 Goldmark ausgeben, ohne daß das auffallen möchte.

362) Conj. Praec. 20 (140 F).

schiedensten Gelegenheiten gleichberechtigt neben dem Manne erscheint", daß sie vor allem eine „hohe Bedeutung im Glauben und im Kulte" hat, daß „Frauen selber bei den religiösen Stierspielen ... in der Tracht der Männer, nur den Schurz um die Hüften, aktiv mitwirken"[363]); die Frau ist des Mannes „schwesterliche Gefährtin im Leben und bei der Arbeit"[364]). Das lehren uns die archäologischen Reste, die heilige Handlungen der minoischen bzw. mykenischen Kultur darstellen: „vornehme Frauen spielten dabei eine besonders bevorzugte Rolle". „Diesem Hervortreten der Frauen ... entspricht durchaus die merkwürdige Tatsache, daß die dargestellten minoischen Gottheiten in ganz überwiegender Mehrzahl weiblich sind[365])."

Weiblich ist die Fruchtbarkeitsgottheit[366]) — das ist verständlich; weiblich ist aber auch die Kriegsgottheit[367]) — das widerspricht dem griechischen Empfinden. Weiblich ist auch eine Gottheit mit der Doppelaxt[368]); an ihr können wir die religionsgeschichtliche Entwicklung verfolgen: noch hat sich eine Keraunia, eine „Blitzende" erhalten[369]) — aber im allgemeinen ist das Attribut an eine männliche Gottheit übergegangen, an Zeus. Darin spiegelt sich offenbar ein Empfindungswechsel. Mit der Zurückdrängung der Frau in die Weibergemächer wurde in der vorklassischen Zeit auch ihre kultische Betätigung eingeschränkt. Das hing zusammen mit der Entwicklung des griechischen Kultes zum Staatskult: Staatsangelegenheiten sind für den Griechen Männersache. Die persönliche Frömmigkeit wird ins Haus zurückgedrängt und dort dem Aberglauben immer näher gerückt; sie kann nun ihre Gemeinschaft bildenden Tendenzen nicht mehr recht sich auswirken lassen. Natürlich wirkt die Frau noch weiterhin als Priesterin, als Hierodule usw. im öffentlichen Kult mit; da mag auch manchmal eine Frau in der kultischen Rangordnung über Männern gestanden haben[370]). Aber von wenigen Ausnah-

363) Kornemann S. 10 f. 364) ebd. S. 53.

365) Karo, G., Die Religion des ägäischen Kreises (Bilderatlas v. Haas) 1925 S. VIII a.

366) Karo Abb. 53.

367) ebd. Abb. 58. 71.

368) ebd. Abb. 48. 72.

369) Die Doppelaxt ist das Symbol des Blitzes; Usener, H., Kleine Schriften, Bd. IV, 1913, S. 482. 370) Keil-Pr. III zu Nr. 155, S. 105 a.

men abgesehen ist die biedere Bürgersfrau im öffentlichen Kult nur in geringem Maße an hervorragender Stelle tätig.

Die bekannteste Ausnahme ist das Thesmophorienfest in Athen. Sein Hauptinhalt war geheim; auch die Komödie, die einen Tag des Festes parodiert, gibt uns darüber keinen vollen Aufschluß. Wir erfahren, daß Sklavinnen davon ausgeschlossen sind [371]), daß erst recht nicht Männer die heiligen Handlungen sehen dürfen [372]); offenbar handelt es sich in der Hauptsache um eine Epiphanie [373]) der Gottheiten Demeter und Persephone.

Das Fest verlief wohl nach dem üblichen Schema der Feste von Vegetationsgottheiten: am ersten Tag ein Festzug der Frauen, am zweiten ein großes Fasten, wohl aus Trauer über die verstorbene Gottheit, und ein Mysterienspiel, das den Höhepunkt des Ganzen bildete; am dritten Tag nach einer durchwachten Nacht das Festmahl [374]). Das Ziel war vielleicht — darauf deutet der Name des dritten Tages [375]) — das Erreichen einer schönen Nachkommenschaft. Es ist wahrscheinlich, daß gewisse sittliche Voraussetzungen zur Bedingung für die Teilnahme gemacht wurden [376]). Besondere Abstinenzvorschriften waren offenbar nicht nur für die Frauen damit verbunden, die besondere heilige Handlungen an dem Feste zu vollziehen hatten [377]).

In Athen gab es ferner ein religiöses Fest, bei dem eine einzelne Bürgersfrau eine Hauptrolle spielte und einige andere Nebendienste wichtiger Art taten. Es wurde zu Ehren des Dionysos gefeiert und bestand hauptsächlich in einer „heiligen Hochzeit“, die der hohe Beamte, der wesentlich religiöse Funktionen im Namen der Polis auszuüben hatte [378]), in Stellvertretung des Dionysos mit seiner Frau vollzog [379]). Dabei wird auf den Umstand Wert gelegt, daß die „Königin“ vorher keinem anderen als dem „König“ angehört hat [380]). Die Frauen, die bei der heiligen

371) Aristophanes Thesmophor. 294.
372) ebd. 1150 f.
373) 1150 ff.
374) Leeuwen, J. van ed. Aristophanis Thesmophor. 1904 S. III.
375) Kalligeneia; der Name bei van Leeuwen S. III.
376) Ist Aristoph. Thesmoph. 339 ff. eine Parodie darauf?
377) Vgl. Fehrle S. 139. 148—52.
378) Der ἄρχων βασιλεύς.
379) Aristoteles Respubl. Athen. 3, 5; vgl. Fehrle S. 89 f.
380) „Demosth.“ 59 c. Neär. 75; vgl. Fehrle S. 89.

Handlung Dienste leisten, müssen vorher durch einen Eid bekräftigen, daß sie enthaltsam leben[381]).

In Elis findet ein Wettlauf von Mädchen zu Ehren der Hera statt; die Bilder der Siegerinnen dürfen (wohl im Heiligtum der Göttin) aufgestellt werden[382]).

War die Frau auch an den offiziellen Staatskulten weniger beteiligt — die Götter und göttlichen Wesen zu verehren, die sie um ihre Alltagssorgen bemühen durfte, war ihr um so mehr Herzenssache. Darauf weisen die zahllosen Weih- und Sühneinschriften hin, die sich in den meisten Teilen der griechisch redenden Welt erhalten haben. Unbeholfen ist ihre Sprache, uns in ihrer Kürze nicht mehr sagend, als daß auch die Frau griechischer Zunge nicht von Menschenhand ihrer Not die Hilfe erhoffte, daß sie den Dank für ihr Glück an höhere Mächte richtete.

Sie war selbst handelndes Subjekt in ihrer Religionsübung — sie suchte selbst die „einen Mann schenkende Aphrodite“ sich zu gewinnen[383]), sie flehte den Fluch der Gottheit auf die Nebenbuhlerin herab, die ihren Ehefrieden störte[384]), auf den unehrlichen Finder, der ihr ein verlorenes Schmuckstück unterschlug, den betrügerischen Kaufmann, der ihr falsch zuwog[385]), den undankbaren Pflegling, der die Hand wider sie zur Mißhandlung erhob[386]). Sie kann die Schuld des Vaters auf sich nehmen und löschen, der mit einem ungesühnten Meineid aus dem Leben geschieden ist[387]), und sie wird andererseits des entsprechenden Liebesdienstes von ihrem überlebenden Bruder gewürdigt[388]). Auch sie weiß sich von der Gottheit für ihr Tun und Lassen zur Rechenschaft gezogen; sie fühlt sich deshalb vor ihr für jedes Wort verantwortlich und erkennt in einer Krankheit ihre Strafe[389]); sie entstellt sich selbst durch Mißhandlung, um durch diese freiwillige Selbsterniedrigung dem Groll der Gottheit zu-

381) Demosth. or. 59, 78; vgl. Strathmann S. 205 f.
382) Pausanias V 16, 2 f.
383) Keil-Pr. I 200.
384) Steinleitner Nr. 39. 44.
385) ebd. 38.
386) ebd. 7.
387) Nr. 6.
388) Nr. 17.
389) Nr. 12.

vorzukommen [390]). Andererseits vertraut sie der göttlichen Nachsicht so sehr, daß sie, unter einer schweren Strafe seufzend, dennoch die Vergebung und damit die Errettung zu erhoffen und zu erbitten wagt, auch dann, wenn sie die Menschen schon aufgegeben haben [391]). Und in diesen Dingen wird die Stellung der Frau im griechischen Mutterland nicht viel anders sein als in Kleinasien [392]).

Aber freilich mag das um die Zeit der Aeonenwende schon weithin eine Wirkung des Eindringens kleinasiatischer Religiosität nach Europa sein. In Kleinasien waren die alten, ursprünglich wohl matriarchalischen Verhältnisse reiner erhalten geblieben, und als die eigentlich griechischen Kulte das religiöse Bedürfnis nicht mehr zu befriedigen vermochten, kam mit den naturgebundeneren Kulten Kleinasiens auch die größere Bedeutung der Frau in ihnen mit nach Griechenland. Für die dionysisch-orgiastische Bewegung sind die Bakchen des Euripides lehrreich. Hier kämpft die alte Sitte gegen die neue [393]): nach der alten gehört die Frau bei Nacht ins Haus; im Kult darf sie nicht in enge Berührung mit dem Mann kommen; sonst wird sie verdorben. Die Verehrer und besonders wohl die Verehrerinnen des Dionysos dagegen behaupten: eine vernünftige Frau wird durch die bakchische Feier nicht verdorben; deshalb muß sie auch berechtigt sein, an ihr teilzunehmen. So ist es wohl auch nicht zu verwundern, wenn anfangs besonders die Frauen zu diesen Mysterien sich drängen [394]), die Männer erst allmählich dazu kommen: „gegenüber der Stärke und Verbreitung der religiösen Erregung bei den griechischen Frauen tritt die der Männer durchaus in den Hintergrund“ [395]). Die religiös zurückgesetzten Frauen strömen der neuen Religion zu, die sie zu voller Befriedigung zu führen verheißt, wie ja auch die Sklaven und natürlich auch Sklavinnen [396]) aus ähnlichem Grund oft einen sehr starken Prozentsatz in den Ge-

---

390) Jahresh. d. österr. arch. Inst. 24 (1929) Beibl. Sp. 116 f.

391) Steinleitner Nr. 19.

392) Vgl. etwa die attische Fluchtafel IG III, 3:100.

393) Eurip. Bakch. 260—62. 486 ff.

394) Livius XXXIX 13, 8 ff. wird das der richtige Kern sein. Anders Leipoldt Dionysos 1931 S. 53.

395) Fränkel S. 43. Zur Motivierung vgl. ferner Leipoldt a. a. O.

396) Vgl. Comtes rendus de l'Acad. d. Inscr. et Belles-l. Paris 1927 S. 3.

meinden ausmachen. So werden denn in der Dionysosreligion die Frauen auch ausdrücklich zur „Kirchensteuer" herangezogen, wo eine solche vom Staat auferlegt wird[397]).

Freilich scheint die dionysische Religion trotz der gegenteiligen Behauptung ihrer Anhänger zur Unsittlichkeit direkt verführt zu haben, trotz der teilweise auftretenden Forderungen sittlicher Reinheit: der Verkehr mit einer nicht Verheirateten bleibt erlaubt[398]). Für jene bewiesen noch nicht die Darbringung eines Phallos als Weihgeschenk an Dionysos[399]), nicht unbedingt die Darstellung ithyphallischer Esel auf Vasen[400]), schon eher die Darstellung des Dionysos inmitten einer Schar von meist ithyphallischen Schauspielern[401]), die meist ithyphallischen Darstellungen der Silene, ja sogar von Tieren aus des Dionysos Umgebung[402]), nahezu sicher aber die nicht seltene Darstellung von Coitusszenen[403]), auch homosexueller und widernatürlicher Unzucht[404]) oder von Vorbereitungen dazu[405]), des mehr oder weniger ernsten Ringens zwischen Satyr und Mänade oder anderen Frauen, deren Tun die Verehrer des Kultes nachahmen[406]). Das mußte auf die Vertreter der alten guten Sitte in hohem Maße abstoßend wirken. Wie sie dachten, zeigt die Tatsache, daß in Athen die Ehebrecherinnen öffentliche Heiligtümer nicht betreten durften. Es scheint mir in der Tat so, als ob sich das alte Griechentum gegen die orientalischen Kulte nicht so sehr wegen ihrer Stellung zur Frau als wegen ihrer Auflockerung der Ehe gewehrt habe. Daß eine solche deren Wesen naheliegt, zeigt eine Inschrift als dem lydischen Tralleis[407]). Da fühlte sich eine Frau aus gutem Stande bewogen, eine Zeitlang ihre Familie zu verlassen und ihr Leben

397) Schubart, W., Amtl. Berichte aus den kön. Kunstsamml. Berlin Jahrg. 38 (1916/17) Sp. 196; 6,40 Goldmark jährl.!

398) Ditt. 985, 25 ff.; wenigstens wenn es für diese nicht der erste ist.

399) Rumpf Nr. 14.

400) Fränkel Nr. S (S. 56), Nr. g (S. 60).

401) Rumpf Nr. 168.

402) Tiere und Silene (Furtw.-Reichh. T. 7. 11 f); Satyrn z. B. T. 43—46.

403) Furtw.-R. Bd. I Abb. S. 216 f.

404) Mit Tieren! Ebd. Abb. 30, s. Bd. II S. 71. Vgl. Jahresh. österr. arch. Inst. 23 (1926) Beibl. Sp. 274 f.

405) Rubensohn T. XVI.

406) Furtw.-R. T. 43 f. — S. Leipoldt, Dionysos 1931 S. 65 f!

407) Ramsay Cities I S. 115 Nr. 18.

dem Dienste der Gottheit zu weihen. Schon ihre Vorfahren hatten dieser durch Askese und heilige Prostitution gedient; durch eine besondere Berufung wurde auch sie dazu verpflichtet, und nun gedenkt sie hinterher dieser Zeit der besonderen religiösen Weihe auf einer besonderen Inschrift [408]).

Eine solche Handlungsweise ist dem griechischen Empfinden zunächst zuwider. Aber auf die Dauer konnte es sich diesen Einflüssen nicht entziehen, da die griechische Religion nicht genügend Kraft zu ihrer Überwindung besaß, im Gegenteil ihnen in manchem entgegenkam. Wir wiesen schon auf die religiöse Verherrlichung der „freien" Liebe hin. Freilich kampflos geschah die Verschmelzung nicht, wie auch schon angedeutet wurde.

Dennoch fehlt dem Griechentum weithin das klare ethische Urteil über den letzten Tiefenunterschied zwischen Verhältnis und Ehe, wenn ihm auch sein sittlicher Instinkt sagt, daß ein solcher vorhanden ist. Dieser Zwiespalt zeigt sich nicht zuletzt in den Anforderungen des Kultes gegenüber der Ehe. Einerseits betrachtet man z. T. nicht nur das Eingehen einer Ehe, sondern die geschlechtliche Betätigung überhaupt als göttliches Gebot, ihre Unterlassung als Sünde; wer Aphrodite nicht ehrt, hat strenge Strafe zu gewärtigen, und kein Gott hilft ihm: sie alle müssen der Aphrodite das Recht auf ihren Kultus zugestehen [409]). Andererseits ist es allgemeingriechische Anschauung, daß „die Werke der Aphrodite beflecken" [410]). —

Die eigentümlichste Erscheinung, die wir in diesem Paragraphen zu behandeln haben, ist die kultische Verehrung der Frau. Natürlich kennt das griechische Pantheon ebenso Göttinnen, wie die mehr von oligolatristischen Tendenzen beherrschten kleinasiatischen Kulte und Religionen. Aber das besagt für die Stellung der Frau nicht viel gegen die Tatsache, daß auch verstorbene Frauen öfters kurz nach ihrem Tode religiöser Ehren teilhaftig wurden. Beispiele dafür finden sich besonders zahlreich in Kleinasien, aber nicht etwa wegen der dort besonders gehobenen Stellung der Frau, sondern weil die Sitte der Heroisierung überhaupt im Peloponnes, in Attika und Jonien nicht so viel Eingang

408) Vgl. ebd. S. 94 f.
409) Ebd. 600 c.
410) Porphyrius de abst. IV 20 (Nauck S. 262); vgl. Strathmann S. 212.

gefunden hat [411]). — So stiftet der Gatte seiner Frau einen Kult [412]); aus anderen Denkmälern geht hervor, daß man in solchem Fall den Toten mit einer Gottheit identifiziert dachte und entsprechend darstellte [413]); man ruft den Toten auch an und hofft, ihn dadurch sich nahe zu bringen [414]). Freilich wird dieser Brauch so allgemein, daß schließlich viele Verstorbene als Heros bezeichnet werden, bei denen nichts auf eine besondere kultische Verehrung schließen läßt [415]), so daß sogar christliche Gräber als „Heroon" bezeichnet werden [416]). Aber es bleibt „eine nicht unerhebliche Anzahl von Fällen ..., für die wirklicher Kultus eine nicht abweisbare Annahme bleibt" [417]).

Dieser Kultus wurde also vielfach auch Frauen zuteil, und zwar auch auf dem europäischen Festland [418]). Auf einer Insel z. B. wird die Frau der kultischen Verehrung teilhaftig wegen ihrer Tugend, ihrer Vollkommenheit an Leib und Seele, ihrer Liebe zu Vaterland, Mann und Kind [419]). — Oft wird ein Verein gegründet, der seinen Namen von dieser Seligenverehrung bekommt und den Kultus von einem Stiftungskapital zu bestreiten hat; es wird ein kleines Heiligtum errichtet, in dem die Bilder auch der weiblichen Verstorbenen aufgestellt werden, und zwar mitunter von einer Person eine ganze Anzahl [420]). All das weist auf eine wirkliche Kultusausübung hin. Anderorts hören wir, daß am Grabe einer früh Verstorbenen von Mysten ein Gelage abgehalten wird [421]), oder daß zur Erinnerung an zwei Frauen alljährlich ein Vereinsfest stattfindet [422]).

So wurde die Wertung der Frau durch die Religion und in der Religion zwar höher und ihre Lage freier, aber damit auch die

411) Roscher I Sp. 2554.
412) Ramsay Cities II S. 384 Nr. 226 = CIG 3889, vgl. CIG 2259.
413) Ramsay Cities II S. 384; Roscher I Sp. 2587—89.
414) Xenoph. Ephes. II 11.
415) Vgl. etwa Cities I S. 72, Nr. 3; II S. 460 Nr. 291.
416) Cities II S. 519 Nr. 359, ö. S. 521 Nr. 362 ein Bischofsgrab!
417) Roscher I Sp. 2548; vgl. Rohde, E. Psyche (9. 10 1925) S. 647—49.
418) Böotien: Mitt. dtsch. arch. Inst. Athen III (1878) S. 299 f. — Thessalien: ebd. XI (1886) S. 133 Nr. 98, 14 (1889) S. 57 f. Nr. 4; S. 59 Nr. 9.
419) IG XII, 3: 288.
420) Dreizehn! Keil-Prem. III 117.
421) Laum Nr. 175 f.
422) Ebd. Nr. 44.

sittliche Bindung lockerer. Das scheint sich mir mit einer gewissen inneren Notwendigkeit ergeben zu haben. In der dionysischen Mysterienreligion und verwandten Strömungen wurde der Unterschied der Geschlechter als solcher erkannt und für die religiöse Betätigung selbst fruchtbar gemacht: Mithrasreligion und Christentum erkennen ihn zwar auch, aber sie vergleichgültigen ihn, jene dahin, daß die Frau schlechthin von ihr ausgeschlossen wird, dieses dahin, daß er mindestens in der Religionsübung sich nicht positiv ausprägen darf (negativ höchstens in der Zurückdrängung der Frau). —

In anderen die Frau stark heranziehenden Kulten mag das bedeutend besser gewesen sein. Es sind uns z. B. Kultsatzungen eines lydischen Heiligtums erhalten, die von der Frau strenge Keuschheit in der Ehe fordern[423]); kommt sie dem nicht nach, so soll sie der Abscheu ihrer Stammesgenossen treffen, sie soll unwürdig der Verehrung der Gottheit sein, weder an den Opfern teilnehmen noch die Mysterien vollziehen sehen[424]). Auch die Andaniainschrift fordert[425]) von den Frauen vor der Aufnahme in den Kult einen Eid darauf, daß sie „dem Manne gegenüber das eheliche Zusammenleben fromm und gerecht gestaltet" hätten. Das alles hat wenig Sinn, wenn man sie nach der Aufnahme zur Verletzung ihrer Keuschheit verleiten wollte. Freilich zeigt die Tatsache, daß man in Andania einen entsprechenden Eid nicht auch vom Manne fordert, wie wenig man hier an eine Gleichstellung von Mann und Frau in sittlicher Beziehung dachte. In jenem lydischen Heiligtum kam man diesem Ideal näher[426]). „Die Götter werden den Gehorchenden gnädig sein und ihnen immer alles Gute geben, was Götter Menschen, die sie lieben, geben; wenn aber welche sich vergehen, solche werden sie hassen und große Strafen ihnen auferlegen[427])."

Die Frauen dienten wohl auch z. B. bei der Zurüstung des Festmahls usw.[428]); am Kultmahl nehmen sie gleichfalls teil[429]). Selbst-

423) Ditt. III 985, 35 f.; vgl. Weinreich, O., Stiftungen und Kultsatz. eines Privatheiligtums in Philad. in Lydien. Sitzungsber. Heidelb. Ak. Phil.-hist. Kl. 1919 Abh. 16 S. 60.

424) Ebd. Z. 38—41.

425) Ditt. 736 c. I.

426) 26—28.

427) 46—50.

428) Ditt. 736 c. XIX.

429) Ditt. 1044, 40 ff.

verständlich konnte die Frau auch als Mystagogin fungieren [430]) oder im heiligen Festzug eine besondere Rolle zugewiesen bekommen [431]), oder schließlich im Chor zur kultischen Feier singen [432]).

Dennoch bleibt die Frau teilweise von religiösen Handlungen ausgeschlossen, außer im Mithraskult natürlich in den Religionen, die von alters her die Frau im Kult nicht duldeten [433]). Zu erklären ist das wohl ursprünglich — mindestens zum Teil — nicht aus der Verachtung der Frau heraus, sondern aus dem Glauben, daß sexuelle Dinge verunreinigen, eine Meinung, die z. B. in der im Alten Testament geläufigen Vorschrift sich auswirkt, daß die Frau erst 40 bzw. 80 Tage nach einer Geburt wieder kultisch rein wird [434]), und in der griechischen Anweisung, daß ein Mann von der Verunreinigung durch Geschlechtsverkehr am selben Tage noch durch eine Waschung rein wird, die Frau erst sieben Tage danach [435]) (diese ist stärker mit den Vorgängen behaftet). Gestützt wird diese Begründung dadurch, daß dem Priester auch der Verkehr mit einem Manne in der Nacht vorm Opfer verboten wird [436]).

Übrigens macht auch hier allmählich eine mehr sittliche Wertung der rein kultischen Platz: ehelicher Verkehr macht mancherorts nur bis zur nächsten Waschung unrein, außerehelicher erfordert noch eine enthaltsame Nacht bis zur kultischen Reinheit [437]).

Genaueres ist noch über die Isisreligion zu sagen. Isis gilt im besonderen als ehebegründend, daher sie auch die Erfinderin der schriftlichen Eheverträge ist [438]) und den Kindersegen gibt [439]). Sie hilft der keuschen Frau zur Bewahrung ihrer Reinheit [440])

---

430) In den Eleusinien z. B., vgl. Leipoldt Religionen Nr. 184. 186.

431) Comptes rendus de l'Acad. d. Inscr. et Belles-l. Paris 1927 S. 1 f.

432) Ditt. 695, 25 ff.

433) Ditt. 979.

434) Lev. 12, 4 f.

435) Ditt. 1042.

436) Ditt. 1025, 40 ff.

437) Ditt. 982. — Keil-Prem. II 167 dagegen gilt das nicht vom Manne, sondern nur von der Hetäre, die erst nach 2 kontinenten Tagen das Heiligtum betreten darf.

438) Ditt. 1267, 30 ff.

439) Ebd. Z. 20 ff.

440) Xenoph. Ephes. IV 3.

und führt gewaltsam getrennte Eheleute wieder zusammen[441]). Kein Wunder, daß sie deshalb von den Frauen selbst als die Zierde alles Weiblichen und als die zärtlich Liebende bezeichnet und von ihnen besonders angerufen wird[442]) — neigt doch das gesunde Gefühl der Frau immer mehr nach der geordneten Ehe als nach dem freien Verhältnis. Deshalb verehrt die Frau besonders die Göttin, die „die Frauen allesamt mit den Männern in den Hafen gebracht wissen will“[443]). So befriedigt diese die religiösen Bedürfnisse der Frau restlos, ja sie tut vielleicht noch mehr für sie; „Du hast Frauen die gleiche Macht gegeben, wie die Männer sie haben“[444]). Das bedeutet mindestens eine religiöse Gleichstellung (die sonst in keiner Religion ausdrücklich behauptet wird), die aber dem Zusammenhang nach offenbar auch Folgen für das profane Leben hat.

„Schon deshalb, weil neben dem Gotte der betreffenden Religion... in der Regel eine Göttin steht“[445]), spielte auch in den ursprünglich orientalischen Religionen die Frau eine große Rolle. „Priesterinnen hatten eine hohe und geehrte Stellung unter den Griechen[446]).“ Wahrsagerinnen kamen zum Teil aus Deutschland bis nach Ägypten hinunter[447]).

Freilich war mit dieser religiösen Betätigung der Frau, wie gesagt, nicht immer ein sittlicher Fortschritt verbunden; im Gegenteil: „die Tempel wurden fleißiger besucht, als je vorher, namentlich von den Frauen; aber sehr oft geschah dies, um sich dort ein Stelldichein mit dem Liebsten zu geben... Die römische Dirne betete inbrünstig zur Isis und war während der Fastenzeit unerbittlich für ihre Liebhaber; doch waren die Tage frommer Enthaltsamkeit vorübergegangen, so konnte sie wieder Dirne

---

441) Ebd. V 13.

442) Ox. 1380, 130 f.

443) Ebd. Z. 146 ff.

444) Ebd. Z. 214 ff.

445) Leipoldt Ihmelsfestschrift 1928 S. 71; vgl. Cumont, Fr., Die Mysterien des Mithra³ 1923 S. 163. Das Material ist im einzelnen zusammengestellt bei Farnell S. 70—74: Ausschluß der Männer von gewissen Ritualen; Überwiegen der Frauen im „Ritual des Herdes“; Ansehen von gottgeweihten Jungfrauen; Frauen als Prophetinnen; Priesterinnen männlicher Gottheiten; vgl. ferner Fehrle.

446) Donaldson S. 163; daselbst einzelnes; vgl. Zscharnack S. 38 f.

447) Z. B. Walburg, die Sibylle (Schubart, W., Amtl. Ber. aus d. kön. Kunstsamml. Berlin, Jahrg. 38 [1916/17], Sp. 328 ff.).

sein[448]).“ Hetären waren auch in den eleusischen Mysterien zugelassen[449]), die sonst öfters von der (offiziellen) Religionsübung ausgeschlossen waren[450]), wie in Athen auch die Ehebrecherinnen[451]).

§ 5.

Frau und Ehe im zeitgenössischen Judentum.

Fragen wir zunächst — um mit dem Eindeutigsten zu beginnen —, welche Stellung der Frau in der jüdischen Religion zugewiesen wird, so ist deutlich, daß hier eigentlich kein Platz für sie ist. Das zeigt sich schon in dem Bestreben, alles umzudeuten, was im Alten Testament von kultischer Betätigung der Frau zeugt. Es wird dort z. B. zweimal von Frauen berichtet, die am Eingang der Stiftshütte „Dienst taten“. An der einen Stelle ändert das die griechische Übersetzung in „Fasten“ um, an der anderen streicht sie es einfach[452]).

Grundsätzlich dürfte zwar die Frau am synagogalen Gottesdienst aktiv teilnehmen; aber faktisch tut sie es nicht[453]); das würde die Ehre der Gemeinde verletzen[454]). „Man scheint Frauen, um sie zu ehren, zur Toralektion aufgerufen zu haben; auf die Ausübung des Amtes aber hatten sie der Sitte gemäß zu verzichten[455]).“ Man entzieht ihnen also, was man z. B. dem minderjährigen Knaben erlaubt[456]). Die Frau ist nicht verpflichtet zum Torastudium und von vielen Geboten entbunden[457]). Lieber soll die Überlieferung der Tora aussterben — was bedeutet das für

448) Seeck S. 169 o. Bel.; vgl. etwa Fehrle S. 135 f.

449) Vgl. Theon. Smyrn. rer. math. 22 (Dupuis) (N. Turchi, Fontes historiae mysteriorum 1923 Nr. 98); s. auch Leipoldt Dionysos 1931, S. 55 f.

450) Z. B. in Athen von den Thesmophorien, Ps.-Demosth. or 59 c. Neär., vgl. § 85. — Für die Teilnahme der Römerin am Gottesdienst vgl. Teufer S. 23 f.

451) Ps.-Demosth. or. 59, 86 f.; vgl. Schmidt S. 194.

452) Ex. 38, 8. — I. Sam. 2, 22; zu jener Exegese von Ex. 38, 8 vgl. noch Billerbeck II S. 141.

453) T.Meg. 4, 11 (226).

454) Meg. 23 a Bar.

455) Billerbeck III S. 467, wo auch die anderen Stellen.

456) Meg. 4, 6, Billerbeck IV S. 157.

457) Billerbeck III S. 559.

einen Rabbinen! —, als daß man sie in die Hände der Frau legt[458].

Dem entspricht des weiteren, daß die Frau im Rechtsleben nicht für voll angesehen wird. Man begründet es sogar mit einer Bibelstelle[459], daß sie untauglich ist, ein vollgültiges Zeugnis abzulegen[460]. Man bezeichnet diesen Rechtsbrauch, wie das Schleiertragen, als eine Strafe für den Sündenfall[461]. Von den Frauen holt man sich keine Belehrung, weil man sich auf ihre Worte nicht verlassen kann[462]. Natürlich war das nicht ganz unberechtigte Vorsicht, da die Frau möglichst ungebildet gelassen wurde: aber man hätte dieses nicht getan, wenn man sie nicht verachtet hätte.

Eine natürliche Folge dieser Vernachlässigung in religiösen und Bildungsangelegenheiten war ihre Empfänglichkeit für Aberglauben und Zauberei. Seit alters gilt nach rabbinischer Anschauung die Gleichung: „Viel Weiber — viel Zauberei[463]."

So ist die Frau angeblich für die Sünde besonders empfänglich: „Das Weib gibt sich hin für eine vergängliche Mahlzeit und begeht eine Sünde und spricht: daran liegt nichts[464]!" Andererseits hungert sie noch lieber, als daß sie enthaltsam leben möchte[465]. Als allgemeine Lehrtradition wird bezeugt: „Vier Eigenschaften werden von den Frauen ausgesagt: sie sind genäschig (gierig essend), horchsüchtig, träge und eifersüchtig[466]!" Die Frau ist in der Bosheit schlimmer als alles andere[467]. Als ein Rab den anderen bittet, seine Frau zu begrüßen, weigert sich dieser hartnäckig und behauptet schließlich: „Man entbietet einer Frau überhaupt keinen Gruß[468]."

Allerdings finden sich neben den zahlreichen Worten der Verachtung auch solche, die die Frau preisen: „Wessen Frau zu sei-

---

458) P. Sota 3, 19 a, 3; Billerbeck III S. 468. Mehr Material bei Leipoldt Frauen S. 6 f.

459) Gen. 18, 15.

460) Jalqut Schim. 1 § 82, Billerb. III S. 217.

461) Pirqe R. El. 14 (7 d, 7); Billerb. III S. 251.

462) Nu. R. 10 (159 b), Billerb. II S. 441.

463) Aboth 2, 7, Hillel d. A. um 20 v. Chr. Billerb. I S. 387. Vgl. Pes. 111 a, ebd. S. 881 f. Ferner Tr. Soph. 15 Ende, Billerb. III S. 612 f.

464) Seder Elij. R. 21 (122), Billerb. III S. 611.

465) Sota 3, 4; Billerb. III S. 612.

466) Gen. R. 45 (28 c), ebd.

467) Midr. Qoh. 7, 26 (38 a), Billerb. I S. 145 f.

468) Qid. 70 a, Billerb. I S. 300.

nen Lebzeiten stirbt, um den wird die Welt finster." „Für alles gibt es Ersatz, nur nicht für das Weib der Jugend" [469]), die erste Frau; deutlich schimmert hier eine Ahnung von der schöpfungsmäßigen Gottgewolltheit der Einehe durch. Verstärkt werden solche Gefühle noch dadurch, daß die Frau die Mutter der Kinder ist: als solche genießt sie immer eine gewisse Achtung und Selbständigkeit [470]).

Dennoch sieht auch der glücklich Verheiratete die Frau nicht für vollwertig an. Allgemeine Lehrtradition ist: „Wenn sich ein Mensch viel mit dem Weibe unterhält, verursacht er sich selbst Unheil, und er läßt ab von den Worten der Tora, und schließlich ererbt er den Gehinnom [471])." Das gilt auch von der eigenen Frau! Sicher konnten sich nicht alle Frauen über dieses Gebot mit so reifer Überlegenheit innerlich hinwegsetzen, wie die gelehrte Valeria [472]), die einem Rabbi, der sie um den Weg nach Lydda in einem längeren Satz fragt, die köstliche Abfuhr voll feiner Ironie erteilt: „Törichter Galiläer, haben nicht also die Gelehrten gesagt: ‚Er soll sich nicht viel mit dem Weibe unterhalten?' Du hättest sagen sollen: Wo nach Lydda [473])?"

Diese Gattin eines Gelehrten ist ein seltenes Beispiel dafür, daß auch eine Frau der volleren Unterweisung der Rabbinen teilhaftig werden konnte. R. Meïr, ihr Mann, läßt sich von ihr willig zurechtweisen und beugt sich ihrer Schriftkenntnis [474]). Vollends gegen einen Rabbinenschüler durfte sie sich schon etwas herausnehmen [475]).

Aber sie war eine Ausnahme und blieb es auch in der größeren geistigen Freiheit, die sie genoß [476]). Für die Ehen des Judentums im allgemeinen gilt der Unterschied, den auch Paulus macht [477]): die Männer sollen ihre Frauen lieben, wie ihren Nächsten — die Frauen aber sollen Ehrfurcht vor jenen bezeugen, wie sie das Kind dem Vater gegenüber hegt [478]).

469) Sanh. 22a, Billerb. III S. 611. Weitere Belege ebd. S. 610 f.
470) Leipoldt Frauen S. 43 und Anm. 528, vgl. etwa IV. Esr. IV § 4, 4 f.
471) Aboth 1,5, Billerb. IV S. 1073.
472) Vgl. zum Namen Leipoldt Frauen Anm. 85.
473) Er. 53 b, Billerb. II S. 438.
474) Ber. 10a Anf.; Ausführlicheres über sie bei Leipoldt Frauen S. 12.
475) Erubin 53 b—54 a.
476) Vgl. Leipoldt Frauen S. 90 f.
477) Eph. 5, 33.
478) Qid. 31 a, Billerb. III S. 613.

Trotz dieser Geringschätzung der Frau steht die Ehe in hoher Geltung [479]): dem Hiskia wird die Teilnahme an der zukünftigen Welt versagt, weil er dem Gebot der Fortpflanzung nicht nachgekommen ist [480]). Erst nach der Zerstörung Jerusalems werden ernsthafte Stimmen gegen die Ehe laut, wegen eben dieses nationalen Unglücks [481]). Nur von einem einzigen Rabbi erfahren wir, daß er absichtlich auf die Ehe verzichtet habe aus Liebe zur Tora. Für den Mann ist die Eheschließung an sich religiöse Pflicht, das gibt auch dieser Rabbi ben Azzai zu [482]); wer sich nicht mit der Fortpflanzung befaßt, ist wie einer, der Blut vergießt [483]).

Der zweite Hauptwert der Ehe liegt darin, daß sie vor Sünde bewahrt. An diesem Punkt zeigt sich eine gewisse innere Haltlosigkeit der rabbinischen Eheauffassung. Wenn der Rabbi auch wegen ihrer Unannehmlichkeiten die Polygamie nicht schätzt, so macht er sich doch gar kein Gewissen daraus, von dem Recht dazu in der uns abstoßendsten Weise Gebrauch zu machen. Zu einer sittlich berechtigten Ehe gehört für ihn nur der äußerlich rechtmäßige Vollzug: ob sie im übrigen nur einen Tag währt, nur aus bloßer Sinnenlust für kurze Zeit geschlossen wird [484]), macht ihm grundsätzlich gar nichts aus. Jene Form benutzt er z. B., um sich auf Reisen vor Unzuchtsünden zu hüten [485]). Hier scheint mir der Ehebegriff aufgelöst und die rabbinische Kasuistik bis zur Verderbnis des sittlichen Instinkts ad absurdum geführt [486]).

Möglich wurde das durch das eigentümliche jüdische Ehescheidungsrecht [487]), das dem Manne die Auflösung jeder Ehe aus nichtigen Vorwänden und mit einem geringen oder womöglich gar keinem Vermögensnachteil erlaubte. Man faßt dieses Recht als

479) Vgl. Leipoldt Frauen S. 41 ff.

480) Nach Jes. 38, 1, Ber. 10 a Ende.

481) B. B. 60 b Bar., Billerb. II S. 523.

482) T. Jeb. 8, 4, Billerb. I S. 807.

483) Belege für diese Auffassung als religiöse Pflicht weiter bei Billerb. II S. 372 f.

484) Trakt. Semachoth 7 (16 a), Billerb. III S. 373 zu I. Kor. 7, 9.

485) Jeb. 37 b (Billerb. III S. 110).

486) Vgl. noch, wenn auch hier nur allgemein das Fehlen eines festen Ehebegriffs zutage tritt, Jeb. IV 9; X 3; XIV 5. Da überschlägt die Kasuistik sich selbst!

487) Vgl. dazu Leipoldt Frauen S. 68 ff.

ein besonderes Geschenk Gottes an sein geliebtes Volk auf, das er den Heiden vorenthalten hat[488]).

Die Frau hatte unter gewissen Umständen das Recht, die Scheidung zu verlangen[489]); sie kann die Ehe von sich aus ohne weiteres aufheben, wenn sie als Minderjährige nach ihres Vaters Tode verlobt oder verheiratet worden ist[490]). Lebt ihr Vater noch, so kann sie wenigstens in das Vaterhaus zurückflüchten und dadurch die Ehe gewaltsam lösen[491]).

Neben dieser laxen Praxis begegnet andererseits eine geradezu religiöse Wertung der Ehe, die die Einehe als Ideal voraussetzt, wenn auch nicht behauptet. Danach ist Gott nicht nur der Stifter der Ehe überhaupt, sondern er führt auch die einzelnen Menschen zusammen, bestimmt sie schon vom Mutterleib an für einander[492]); nicht der Zufall bringt sie zusammen, sondern Gottes weiser, mühevoll erwogener Plan[493]). Immerhin bleiben die Stimmen für die Einehe sehr vereinzelt[494]).

So lagen die Dinge im Mutterland. Wir besitzen ein ethisches Lehrgedicht aus der Diaspora, das sich auch mit der Ehemoral befaßt. Selbstverständlich wird der Ehebruch und die Päderastie verworfen[495]). „Liebe getreu deine Gattin; denn was ist angenehmer und besser, als wenn dem Manne das Weib Liebes sinnt bis ins hohe Alter, und der Gatte der Gattin, und kein Streit zwischen sie fällt[496])?“ Auch hier erscheint die Fortpflanzung als eine Art religiöser Pflicht[497]).

Aber die Ehe wird trotzdem mit sehr gemischten Gefühlen betrachtet. „Laß dich nicht zur Liebe zu einem Weibe ganz hinreißen, unbeherrscht; denn kein Gott ist der Eros, sondern ein Pathos, verderblich für alle[498]).“ Die Ehe soll also den Menschen

---

488) P. Qid. 1, 58 c, 18; Billerb. I S. 805.
489) Keth. 7, 9 f; Billerb. I S. 318.
490) Jeb. 13, 4; Billerb. II S. 24.
491) Keth. 57 b, Billerb. II S. 380.
492) Sota 2 a, Billerb. I S. 804.
493) Pesiq. 11 b, Billerb. I S. 803, vgl. Pesiq. 153 b, II S. 379 f.
494) Aboth R. N. (ed. Schlechter, Kap. 2 S. 9) Billerb. III S. 650 (um 110); aus späterer Zeit Pesiq. R. 43 (181 b); Jeb. 65 a; Billerb. III S. 650.
495) Ps.-Phokylides Z. 3.
496) Z. 195 ff.
497) Z. 175 f.
498) Z. 193 f.

nicht ganz ergreifen; er soll sich ihrem Pathos nicht ganz hingeben. Denn ein Übel ist sie auf jeden Fall; damit wird zugleich von der zweiten Ehe abgeraten[499]). — Macht sich hier nicht deutlich der Einfluß der Umgebung bemerkbar?

Er zeigt sich auch in den beiden asketischen Orden des Judentums, dem der Essener und dem der Therapeuten. Über jenen haben wir einen Berichterstatter zur Verfügung, der sich in seiner Jugend näher mit ihm beschäftigt hat[500]). Die Essener schließen keine Ehen[501]), nicht etwa aus Verachtung gegen die Fortpflanzung oder die Ehe an sich, sondern weil sie „sich vor den Ausschweifungen der Weiber hüten wollen und überzeugt sind, daß keine einzige ihrem Manne die Treue hält“[502]). Alles, was mit der Ehe zusammenhängt, ist ihnen offenbar ganz unwichtig; denn in dem Aufnahmeschwur, den sie vor Eintritt in den Orden ablegen, ist nichts enthalten, was darauf irgendwie Bezug nähme[503]). Eine besondere Gruppe der Essener hält die Fortpflanzung für nötig und geht deshalb dreijährige Ehen ein, aber nicht um der Lust, sondern um der Kinder willen; dementsprechend führen sie auch ihre Ehen[504]). Hier scheinen gewisse asketische Motive mitzusprechen: die Lust wird ausdrücklich verworfen.

Deutlicher ist das bei den Therapeuten. Sie leben, fern von Weib und Kind[505]), in der Einsamkeit und beschäftigen sich in ihren kleinen Gelassen mit heiligen Schriften. Ihre Nahrung ist kärglich. Auch Frauen nehmen an diesem Leben teil, meist ergraute Jungfrauen, die freiwillig lieber ein frommes Leben führen, als körperliche Lust haben wollten[506]). Frauen und Männer kommen nur an den Sabbaten zusammen, wo sie aber auch in der gottesdienstlichen Feier[507]) und im anschließenden Sabbatmahl[508]) durch eine Wand getrennt sind. Nur ein besonderes Fest an jedem 50. Tage bringt sie in engere Berührung, und auch

499) Z. 205.

500) Josephus Vita § 10; Strathmann S. 86 f. schließt daraus, wohl nicht mit Recht, er habe „längere Zeit dem Orden angehört“.

501) Ant. XVIII § 21.

502) Bell. Jud. II § 121.

503) Ebd. § 139—42.

504) Ebd. § 160 f.

505) Philo de vit. contempl. § 18.

506) Ebd. § 68. 507) Ebd. § 32. 508) § 36 ff., vgl. § 69.

da nur in einem eigentümlichen Reigentanz, der von Hymnen begleitet ist[509]).

Der Alexandriner, der uns von den Therapeuten berichtet, hegt unverkennbar große Sympathien für ihre Askese[510]). Sie sind dadurch Bürger auch des Himmels, in vertrauter Beziehung zu Gott, dessen Liebe ihre Tugend ihnen erworben hat[511]), ganz abgesehen von dem angenehmen Alter voller Harmonie, das besser ist als alles Glück. Sogar den Umstand, daß sie gerade am 50. Tag eine besondere Feier veranstalten, bringt er mit ihrer Vorliebe für die Askese zusammen[512]). Dieser Diasporajude ist ein grundsätzlicher Gegner der Ehe: der Mensch, der zur Wahrheit strebt, geht nie freiwillig an die Lusthandlungen, die der Körper gern hat, sondern strebt immer nach Entfremdung ihnen gegenüber[513]). Für die Frau ist es deshalb das Ideale, daß sie alle spezifisch weibliche Eigenart aufgibt[514]). Freilich, Philo verzichtet selbst nicht auf die Ehe[515]); aber das ist Schwachheit, Konzession an den Erdenrest, der bleibt, aber trotzdem peinlich ist.

Darum meint Philo, auch seinerseits moralische Vorschriften für die Ehe geben zu sollen. Der einzige Zweck der Ehe ist die Kinderzeugung; deshalb ist z. B. die Ehe mit Unfruchtbaren unsittlich[516]). Eben damit wird auch der empfängnisverhindernde Verkehr verboten. Trotzdem ist übermäßiger ehelicher Verkehr kein eigentliches sittliches Unrecht[517]). Philo begnügt sich also damit, daß dem Geschlechtsverkehr ein bestimmter Zweck zugrunde liegen kann; sittliche Richtschnur für den einzelnen Akt wird das nicht. — Theoretisch werden durchaus die alten jüdischen Strafen für Ehebrecher und Dirne aufrechterhalten[518]).

Über die Eheschließung finden wir bei Philo merkwürdig „modern“ anmutende Anschauungen. Die Ehe soll auf einer Liebes-

509) § 83 ff.

510) Vgl. auch sein Urteil über die Essener, Quod. omn. prob. lib. 75. 84.

511) De vit. cont. 90.

512) Ebd. 65. Conybeare, F. C. Philo about the Contemplative Life 1895 S. 238: 50 ist die Summe der Quadrate über den Seiten des rechtwinkligen Dreieckes mit den Seiten 3, 4, 5; dem rechtwinkligen Dreieck wird offenbar in dieser Richtung eine besondere Bedeutung beigemessen.

513) Philo de gig. 33.

514) De ebr. 60 f.

515) Strathmann S. 146 betont das.

516) Philo de spec. leg. III 36.

517) Ebd. § 9 f.

518) §§ 11, 51.

heirat erwachsen[519]). Ehescheidung ist der Frau gestattet auch schon, wenn sie der Mann unbegründeterweise der Untreue beschuldigt[520]).

So wird Philos Haltung praktisch ähnlich, wie die des Pseudo-Phokylides: die Ehe ist auf jeden Fall ein Übel; gehst du sie ein, dann gib dich ihr nicht ganz hin, gehe nicht in ihr auf. Der einzige Unterschied ist der, daß Philo mehr zur gänzlichen Fernhaltung von der Ehe neigt, als der praktisch-lebendigere Stammesgenosse.

Die Inschriften bieten nicht viel Neues. Natürlich kommen hier meist ehefreundliche Stimmen zu Wort. Die eine rühmt eine 16jährige Ehe, deren Glück durch keinen einzigen Streit getrübt worden ist[521]). Auf einer anderen heben die Eltern einer Vierzehnjährigen voll Stolz hervor, daß zwei Männer von apostolischem Rang und zwei Rabbinen der Verstorbenen Leichenreden hielten[522]) — so ehrt man ein Mädchen! Andere betonen die Keuschheit der Gattin oder der Tochter[523]). Auch in der Diaspora wird die Ehe früh geschlossen; ein junger Mann wird mit ca. 16 Jahren verehelicht[524]).

Die Stellung der Frau ist offenbar in der Diaspora gehobener; bekommt sie doch öfters den Ehrentitel „Mutter der Synagoge"[525]), und andere mehr. Der Mann kann stolz bekennen, daß er an seiner Frau nicht nur eine treffliche Gattin, sondern auch eine gelehrige Schülerin gehabt habe[526]), ohne daß er fürchten muß, sich dadurch dem Spott auszusetzen.

519) § 67; vgl. dazu Qid. 41 a (Billerbeck II S. 381)!

520) Philo a. a. O. § 82.

521) Diehl Nr. 4902.

522) Ebd. Nr. 4893.

523) Ebd. 4877 bzw. 4868.

524) Müller Nr. 96.

525) Diehl 4897 f.; vgl. ferner Schürer, E. Geschichte des jüd. Volkes ^{4} III 1909 S. 88 f.

526) Diehl 4931. Vgl. ferner Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte 1928 S. 16 f.

Paulus' Stellung zu Frau und Ehe.

Kapitel 2.

Ehefeindschaft.

§ 6.

Die älteste Äußerung des Apostels über die Ehe.

Mit I Thess. 4,3—5 beginne ich sowohl wegen des Alters dieser Stelle als auch deswegen, weil sie am wenigsten als spezielle Antwort auf eine besondere Frage aufgefaßt werden kann, worunter ja immer die Genauigkeit der Auslegung leidet. Zwar hat man auch die Stelle dahin interpretieren wollen, daß Timotheus dem Paulus von unsittlichem Treiben in der Gemeinde Kenntnis gegeben hat und dieser nun den Gemeindegliedern rät, statt dessen lieber zu heiraten [1]). Das wird aber unwahrscheinlich durch die Aufeinanderfolge der Verse 3,13 und 4,1. Sie laufen inhaltlich einander parallel und stehen in keinerlei Gegensatz zueinander, so daß 4,2 ff. nicht plötzlich einen Tadel enthalten kann. Auch gibt Paulus in 4,1 den Adressaten selbst das Zeugnis, daß sie schon ein gut Stück vorwärts gekommen sind; mit Ignatius [2]) könnte er sagen: Ich schreibe euch so, „nicht weil ich so etwas bei euch bemerkt hätte, sondern ich will euch ... vorsorglich bewahren". Paulus rekapituliert nur den „Willen Gottes", die „Weisungen", ein „ständiges Hauptstück auch seiner vorausgegangenen mündlichen Unterweisung" [3]).

Welches ist nun dieser Wille Gottes? Das ist die Heiligung der Christen, die in V. 3—6 näher geschildert wird [4]). Die beiden

---

1) Wohlenberg S. 90 f.; vgl. Achelis I S. 292 Exk. 26.

2) Ad Trall. 8, 1; vgl. Weidinger S. 3.

3) Tischleder S. 16.

4) Die Abgrenzung ergibt sich durch die Wiederaufnahme des Stichwortes „Heiligung" in V. 7.

Hauptgebote sind hier Reinheit im Geschlechts- und im Geschäftsleben[5]). An eine Aufforderung, eine Ehe e i nzugehen, ist[6]) nicht zu denken: es handelt sich hier ausschließlich um eine Versittlichung der schon bestehenden Ehen[7]); unmöglich kann — nach I. Kor. 7,34 — der Christ sein Weib „in Heiligung" erwerben, freien[8]).

„Heiligung" ist für Paulus zunächst ein durchaus religiöser Begriff: Christus ist unsere Heiligung wie auch unsere Erlösung[9]); nicht zunächst das sittliche, seelische Leben, sondern das existentielle Sein, die geistige Persönlichkeit unterliegt der Heiligung[10]). Andererseits ist natürlich auch der Leib des Christen dazu bestimmt, zur Heiligung mitzuwirken[11]): aber dazu sind Ehe und eheliche Dinge ganz ungeeignet[12]); der heilige Geist, der die Heiligung bewirkt, wird durch leibliche Dinge gestört[13]). Der Leib soll aber mit der Gesamtpersönlichkeit durch den Geist umgewandelt werden aus einem bloß seelischen Organismus mit seinen natürlichen seelischen Trieben in einen geistlichen „Leib"[14]).

---

5) Für letzteres beweisend: πλεονεκτεῖν übervorteilen (Bauer s. v.); ἀθετεῖν außer Kraft setzen, einen Posten streichen (Preisigke s. v.); πρᾶγμα Geschäftsverfahren, Dienstleistung, Prozeß (ebd.). Gegen Schlatter, Erläuterungen ... z. St.

6) Anders Achelis I S. 75. Wohlenberg S. 91. Dobschütz z. St. S. 163. 166.

7) εἰδέναι heißt zunächst „wissen", nirgends bei Preisigke „sich befleißigen", bei Paulus eher „können" (Phil. 4, 12), nach Bauer hier „verstehen" (Sp. 880); zumeist bezeichnet es die unbedingte Festigkeit der Gewißheit. — Der Infinitiv κτᾶσθαι ist von εἰδέναι abhängig; die Schwierigkeit entsteht durch die Mittelstellung des Subjekts zwischen den beiden Infinitiven.

8) Dann müßte für „in Heiligung" stehen ἁγιασθείς oder ἁγιασμένος. ἐν ἁγιασμῷ heißt nach 4,7 (wie Rom 6, 19.22 εἰς ἁγιασμόν) „zum Zwecke der Heiligung, um euch zu heiligen" (oder „dadurch, daß ihr geheiligt werdet" II. Thess. 2, 13, oder „im Zustand wachsender Heiligung" I. Tim. 2, 15). ἁγιασμός bedeutet also immer eine Bewegung, eine Entwickelung, einen Fortschritt, Heilig u n g (keine ἁγιότης = Heiligk e i t). — Zu κτᾶσθαι = κεκτῆσθαι vgl. Dibelius z. St. und die Beispiele bei Stephan IV Sp. 2025 f., ferner besonders Masp. 97 II 30. Sir. 36, 29 bietet eine genaue Sachparallele.

9) I. Kor. 1, 30.

10) II. Thess. 2, 13.

11) Rom. 6, 19. 12) I. Kor. 7, 34.

13) Vgl. für unseren Zusammenhang I. Thess. 4, 8; sonst I. Kor. 6, 15 ff., Rom. 8, 7 usw.

14) II. Kor. 5, 4 f. vgl. mit I. Kor. 15, 42 ff.; σῶμα = Erscheinungsform.

Die Vollendung der Persönlichkeit nach ihrer natürlichen Seite ist keine Christenaufgabe, im Gegenteil eher für die Vollendung des Christen hinderlich [15]). Dann kann aber eigentliches Ziel der „Heiligung" nicht eine Höherbildung des Geschlechtslebens sein, sondern nur eine möglichste Überwindung desselben.

Paulus gibt außer dem das Geschäftsleben Betreffenden als Inhalt der Heiligung an die Enthaltung von Unzucht und, damit z. T. identisch, die Fähigkeit, Fertigkeit, das Vermögen, sein Weib so zu besitzen, daß beide Eheleute dadurch geheiligt und geehrt [16]) werden, nicht aber daß jeder heiratet; denn Paulus spricht hier von einer unbedingten Forderung Gottes. Das „jeder" hat hier denselben Sinn, wie I. Kor. 7,2; die Ehe wird nicht als das Normale gefordert [17]), sondern jeder, der geschlechtlich verkehren muß, soll sein eigenes Eheweib haben und nicht etwa so tun, als ob er eine Enthaltsamkeitskraft besäße, die in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist.

Wie sieht aber solcher Besitz im Rahmen des Strebens nach Heiligung aus? Er ist frei vom „Pathos des sinnlichen Verlangens", das die Heiden in der Ehe vereint; dieses ist also das Gegenteil von Heiligung. Unmöglich redet dann Paulus hier davon, daß der Geschlechtsverkehr in der Ehe „in Heiligung und Ehren" [18]) geschieht; dagegen spricht vor allem auch I. Kor. 7,34. Paulus verbietet also die leidenschaftliche Empfindung der (sexuellen) Begierde [19]). Will nun Paulus geißeln, daß die Heiden nur von dieser Empfindung beherrscht sind? Oder enthält die Stelle die Forderung der Kontinenz außerhalb des Zweckes der Kinderzeugung? Die Forderung wäre an sich für die damalige Zeit nicht unerhört gewesen [20]). Aber wahrscheinlich ist sie für Paulus nicht:

---

15) I. Kor. 15, 50.

16) Das letztere bezieht sich doch wohl nicht auf Gott.

17) Gegen Tischleder S. 17.

18) Zscharnack S. 10.

19) πάθος übersetzt Luther hier wie Kol. 3, 5 mit „Brunst"; es ist die heftige Empfindung, die unbeherrschte Leidenschaft Rom. 1, 26. (Augustin übersetzt sogar „in morbo desiderii", de nuptiis et conc. I 9 (VIII); contra Julian. IV 56 (X), V 38 (IX). πάθος = die Leidenschaft besonders auf sexuellem Gebiet: Bauer s. v. Vgl. noch Xenoph. Ephes. I 9.

Leidenschaftlich empfunden wird hier die „Begierde". Diese ist für Paulus das schlechthin Verbotene Rom. 7, 7 (im neutralen oder positiven Sinn Phil. 1, 23; I. Thess. 2, 17 gebraucht).

20) Plut. praec. conj. 42.

auffallenderweise redet Paulus erst in den Pastoralbriefen von Kindern als einer Gabe der Ehe. I. Kor. 7 macht den Eindruck, als ob Paulus für diesen Unterschied kein Verständnis gehabt hätte, als ob ihm Geschlechtsverkehr eben Geschlechtsverkehr gewesen wäre ohne Rücksicht auf eine Sinngebung desselben.

Ein anderer Gedankengang lag näher: daß eine jungfräuliche Gemeinde [21]) sich auch möglichst aus jungfräulich Lebenden zusammensetzen müsse; höherwertige Gefühle erwartet Paulus von den Eheleuten beim Verkehr ja nirgends. Es liegt aber hier andererseits auch nicht die unbedingte Forderung der Kontinenz vor: sie wird nur versteckt angedeutet; die aufmerksamen Leser wußten, was gemeint war, wenn sie sich an die persönliche Unterweisung des Apostels erinnerten [22]). Paulus will niemandem eine Schlinge umwerfen: er freut sich, wenn möglichst viele kontinent leben; aber die anderen sollen sich deshalb in ihrem Gewissen nicht belastet fühlen. Alle Verheirateten aber sollen so wenig wie möglich miteinander ehelich zu tun haben — das ist hier allerdings des Paulus Forderung [23]).

Paulus verwirft das Pathos [24]); er verwirft aber auch das sinnliche Verlangen [25]): das griechische Wort dafür wird „alleinstehend von Begierde sündlicher Lust gebraucht" [26]) und steht daher im Gegensatz zum „Geist" [27]). Als geschlechtliches Verlangen [28]) gehört es zu den anderen Begierden, die für den Christen abgetan

---

21) II. Kor. 11, 2.

22) Als die Briefe urchristliche Literatur wurden, hat man Paulus bald mißverstanden und den Text im Sinne der Beschränkung auf den Verkehr in der Ehe umgearbeitet (syp usf.).

23) Der Gedankengang ist hier ergänzt aus I. Kor. 7. — Die vorgetragene Deutung scheitert nicht etwa an dem σκεῦος κτᾶσθαι. Daß der Grieche uns noch härter bzw. sinnlicher scheinende Ausdrücke für einen ebenso geistigen Tatbestand gebrauchen kann, lehrt ein Vergleich mit Eurip. Orest. 1208, wo dem Angeredeten verheißen wird, daß er mit einer hervorragenden Frau ein tiefes Glück geistiger Art haben wird; der Dichter sagt dafür: μακάριον κτήσει λέχος. — Zur Metaphorisierung von σκεῦος vgl. Act. 9, 15 (Bauer Sp. 1211).

24) Vgl. Rom. 1, 26. Kol. 3, 5 erscheint es einfach als eine Art Keuschheitssünde.

25) Rom. 13, 14; 7, 7. Diese Übersetzung nach Bauer Sp. 457.

26) Cremer-Kögel, Bibl.-theol. Wörterbuch [11] 1923 S. 501; also wie von Späteren „concupiscentia".

27) Gal. 5, 16 f. Vgl. Rom. 13, 14.

28) Vgl. Bauer Sp. 456; außerdem Xenoph. Ephes. I 9.

sind[29]), die Trug sind[30]), die im Leib lokalisiert und sündig sind[31]), zum „Fleisch" gehören[32]). Mit dieser Beurteilung des Geschlechtlichen steht Paulus im Diasporajudentum nicht allein da[33]).

Darnach wäre also das Freiwerden von dem sinnlichen Verlangen das Erstrebenswerte, und das erlangt man nicht durch Eingehen einer Ehe. Deshalb meint Paulus, daß die Thessalonicher ihre nun einmal bestehenden Ehen „heiligen" sollen zunächst dadurch, daß jeder sein eigenes Weib besitzt und nicht in fremde Rechte übergreift. Aber[34]) es soll dann auch jeder hohe Grad, jedes Vollmaß sexueller Erregung von den Ehen der Christen fern bleiben, und damit alles Geschlechtliche überhaupt soweit wie möglich. Die Männer sollen ihre Frauen nicht besitzen „zum Zwecke der Erregung der sinnlichen Lust", die doch an sich zur Ehe gehört. Paulus stellt nicht ein neues Gebot auf, aber eine Forderung, die dazu werden kann, wie das Beispiel der korinthischen Gemeinde zeigt. Daß Paulus hier mit der Heiligung auch eine Vergeistigung der Ehen fordere, ist eine moderne Eintragung: erstens macht das der Text unmöglich, und zweitens stehen überhaupt für Paulus „Begierde" und „Geist" in diametralem Gegensatz; jene kann nicht pneumatisiert, vergeistlicht werden[35]), es gibt für Paulus keine wirklich gottgeschenkte leibliche Gemeinschaft in der Ehe[36]).

---

29) Gal. 5, 24.

30) Eph. 4, 22.

31) Rom. 6, 12.

32) Eph. 2, 3. Übrigens können die Sexuallüste auch in den Plural „Begierden" zusammengefaßt werden, Rom. 1, 24; II. Tim. 2, 22. — Ausnahmen nur Phil. 1, 23; I. Thess. 2, 17.

33) Ps.-Phokylides 194.

34) Das κτᾶσθαι bezieht sich auch auf das μὴ ἐν ... — Vgl. zur ganzen Deutung Leipoldt Frauen S. 99; Anm. 663.

35) Rom. 8, 7.

36) Mit dem „Gefäß" ist wohl das Weib gemeint (Belege für das Judentum bei Tischleder S. 17 Anm. 36 und Billerbeck III S. 632 f.), aber nicht dessen Leib als Gefäß der Seele (Dibelius z. St.), sondern das ganze Weib als „Gerät" des Mannes (vgl. Gen. 2, 18!). Wenn Bauer Sp. 1211 damit rechnet, daß der Leib des Mannes gemeint sei, so wird mir das unwahrscheinlich dadurch, daß an den von ihm angezogenen Stellen eine dichotomische Betrachtungsweise vorliegt, während es sich I. Thess. 4 um die sitt-

Seltsam mögen diese Gedankengänge dem erscheinen, der sich Jesu natürlichere Stellung zu Frau und Ehe vergegenwärtigt. Aber es ist in der Tat so: „sobald das Christentum in die Welt hinaustrat, ist es von der asketischen Stimmung auf das stärkste erfaßt worden [37])." Die Offenbarung Johannis rühmt die, die nicht mit dem Schmutz der Ehe sich befleckt haben [38]). Der 1. Clemensbrief empfiehlt ebenso zurückhaltend wie eindeutig den Verzicht auf das Eheliche [39]). Der Märtyrer und Bischof Ignatius nennt das ein Verbleiben in Keuschheit zur Ehre des Leibes Christi [40]). Im Laufe des 2. und 3. Jahrhunderts treten diese Stimmungen immer mehr hervor [41]).

§ 7.

Die Bedeutung des Sexuellen für das Verhältnis zu Gott.

Vielleicht fällt von I. Kor. 6,12—20 noch mehr Licht auf die vorige Stelle. — Danach war der Leib Sitz der „Begierde"; das soll aber nicht so sein — der Leib gehört dem Herrn V. 13, der mit ihm durch den innewohnenden Geist in so enger organischer Verbindung steht, daß diese auch in der kommenden Weltzeit bestehen bleiben soll V. 14. Im Geschlechtsverkehr gehören aber die Glieder Christi einem Menschen V. 15 f., gehören ihm dem Fleische nach, stehen dann in einer christusfremden, u. U. sogar christusfeindlichen Beziehung. Der Menschenleib ist aber dazu bestimmt, in der Gemeinschaft mit Christus von dem Geiste durchwaltet zu werden V. 17. Dem liegt unzweideutig der Gegensatz „Fleisch" — „Geist" zugrunde: und der ist ja diametral, unüberbrückbar [42]).

---

liche Gesamtpersönlichkeit handelt. Vgl. a. Xenoph. Ephes. II 5 (ἀποσκευάζεσθαι). Philologisch möglich (aber sachlich unwahrscheinlich) ist nur noch die Deutung auf das αἰδοῖον des Mannes (Belege bei Stephan VII Sp. 358 C). — Die Deutung auf die Frau dagegen wird auch durch I. Petr. 3, 7 nahegelegt.

37) Achelis I S. 150.

38) Apc. 14, 4.

39) 30, 3; 62, 2.

40) Ad. Polyc. 5,2.

41) Vgl. die Belege bei Achelis I S. 152 ff.; ferner Spr. d. Sextus 230, 239.

42) Z. B. Rom. 8, 7 ff. Vgl. dazu Lüdemann, H., Die Anthropologie d. Ap. Paulus 1872 S. 126 ff., bes. S. 128.

Im Geschlechtsverkehr gehören die Glieder des geistlich gewordenen Menschen einem anderen nach dem Fleische: die Fleisch-Beziehungen sind aber für den Christen ein überwundener Standpunkt — Christen wandeln nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist [43]). Denn der „fleischliche" Lebenskreis führt nicht aus sich heraus, sondern führt zur Vernichtung [44]). Danach erscheint es uns von vornherein sehr fraglich, ob für Paulus neben der pneumatischen eine sarkische Gemeinschaft Platz haben kann, d. h. also, ob nicht eine Befleckung stattfindet, wenn sich zwei Pneumatiker in der Ehe geschlechtlich vereinigen. Auf den natürlichen Lebenskreis richten sich ja ihre Wollungen nicht mehr [45]), seine Verhältnisse sind für den Christen gänzlich vergleichgültigt [46]). Paulus selbst sieht alle Menschen nur noch unter der Geist-Beziehung, alle natürlichen Beziehungen sind ihm erloschen [47]). Ja dieser Gegensatz geht durch Geschehen hindurch, das uns zunächst rein natürlich erscheint: Isaak ist nicht auf natürliche Weise gezeugt, sondern „durch die Verheißung" [48]); auch hier versucht Paulus, um das natürliche Geschehen herumzukommen.

Mit Recht kann man daher zu I. Kor. 6,12 ff. sagen: „Die Argumentation des Paulus läßt sich auch gegen den ehelichen Verkehr anwenden [49])." Dieser scheint so nahe Beziehungen zwischen Mann und Weib herzustellen, daß dadurch der heilige Geist mindestens zeitweilig ausgeschaltet wird [50]). Das „am Weibe kleben" und „mit ihm ein Leib sein" wird dem „mit dem Herrn ein Geist sein" unversöhnlich gegenübergestellt. Der Leib gehört nicht mehr dem Menschen selbst, sondern ist ein Tempel des Geistes; deshalb muß der Mensch Gott an seinem Leibe verherrlichen; durch den

43) Rom. 8, 4 f.

44) Rom. 8, 12 f.

45) II. Kor. 1, 17; vgl. 11, 18.

46) Eph. 6, 5 ff. = Kol. 3, 22 ff.

47) II. Kor. 5, 16.

48) Gal. 4, 23. Das entspricht durchaus einem „auf geistliche Weise"; den Ausdruck wollte Paulus für das A. T. vielleicht vermeiden. Diese Art der Exegese entspricht der philonischen Scheu davor, in der Bibel natürliche Lebensbeziehungen besprochen zu finden, die ihn auch zur allegorischen Exegese verführt (für Paulus vgl. noch I. Kor. 9, 9).

49) Joh. Weiß z. St.

50) I. Kor. 7, 5. 32 f.

Geschlechtsverkehr zieht aber ein anderer Geist im Menschen ein als der heilige Geist[51]).

Danach ist es mir ganz wahrscheinlich, daß Paulus jeden Geschlechtsverkehr als Störung des Verhältnisses zu Gott empfunden hat. Die Vorstellung ist ja durchaus vom Judentum her verständlich. Für den Juden war auch der eheliche Verkehr[52]) „Fleischessünde". Das ist vielleicht eine Nachwirkung der alten Vorstellung, daß der Verkehr für einige Zeit von kultischen Handlungen ausschließt[53]). Offenbar ist auch Paulus nicht frei von ähnlichen Anschauungen; tief steckte in ihm die Furcht vor Verunreinigungen[54]).

Aber Paulus ist nun doch nicht ganz so konsequent, daß er sagt: jeder Geschlechtsverkehr ist eine Versündigung gegen Gott an deinem Leibe. Andererseits sagt er jedoch auch nicht: der Christ, der an seinem Weibe hängt, ist mit ihr ein Fleisch und ein Geist[55]), weil in beiden der Christusgeist ist — also kann auch das Körperliche in der Ehe eure Heiligung fördern. Er hält sich vielmehr in einer konzessiven Mitte, ohne doch ganz verhehlen zu können, wohin seine innerste Neigung geht: es nützt wenig, ehelich zu verkehren[56]). Wenn man nicht davon unterjocht wird, darf man es ja wohl tun[57]) — man soll aber doch das Pathos, das sinnliche Verlangen, immer mehr verlieren[58]). Paulus wagt es nicht, den ehelichen Verkehr als für das Christusverhältnis indifferent zu bezeichnen; eigentlich ist der Leib eines Christen viel zu schade dazu, durch die Befriedigung einer „Begierde" dem Herrn entzogen und einem anderen Menschen unterjocht zu werden[59]). Immerhin aber hat Gott ein Verhältnis geschaffen, in dem eine Übergabe an einen Menschen erlaubt ist, vielleicht um die Übergabe an schlimmere[60]) Mächte zu verhüten[61]). Letzten Endes

51) Tert. de exhort. cast. 10 sagt deutlich, daß dadurch der heilige Geist vertrieben wird.

52) Apoc. M. § 25; vgl. ferner Leipoldt Frauen S. 95 ff.

53) Ex. 19, 15.

54) Munzinger S. 149; vgl. etwa II. Kor. 6, 17; I. Kor. 7, 14.

55) I. Kor. 6, 16—17.

56) I. Kor. 7, 2. 9.

57) I. Kor. 6, 12.

58) I. Thess. 4, 5; I. Kor. 7, 29.

59) I. Kor. 7, 4.

60) Dämonische? Bachmann S. 248. 61) I. Kor. 6, 15.

ist das inkonsequent, aber ein Zeichen für das gesunde Empfinden des Apostels für das pädagogisch Notwendige.

Dennoch bleibt es bestehen: die Verherrlichung Gottes in seinem Tempel wird unterbunden, wenn das Sexuelle, die Begierde darin Raum erhält. Paulus meint hier wohl [62]), daß der heilige Geist während des Geschlechtsverkehrs nicht im Menschen sein kann, ja noch eine Zeitlang hernach ihm fernbleibt [63]). Von hier aus wird auch I. Thess. 4 deutlicher: die Begierde, das sinnliche Verlangen, muß weichen, wenn Gottes Heiligkeit und Ehre zur Heiligung und Verherrlichung des Menschen in ihm sich auswirken soll. Tertullian sagt denn auch ganz konsequent von der Ehe: „Auch sie basiert auf demselben Akt, wie die Hurerei. Darum ist es das Beste für den Menschen, kein Weib zu berühren [64])." Paulus spricht das nicht aus: die Ehe besteht noch zu Recht, aber auch in ihr gilt, daß man sich soweit als möglich von der natürlichen Sphäre, dem „Fleisch" frei machen soll, weil deren Begierde auch in der Ehe den Leib des Christen einer anderen Macht übergibt. „Die erotische Leidenschaft soll eingedämmt werden. Nur wo sie mit versteckter und unheimlicher Gewalt die Schranken durchbrechen will, da soll sie sich auswirken [65])."

Trotz aller relativen Anerkennung ist also das Sexuelle für Paulus anstößig. Wie gleicht er wohl diese Diskrepanz aus? Vielleicht meint er, daß das Geheiligtsein des Menschen, mit dem man sich in der Ehe geschlechtlich verbindet, zusammen mit der Erlaubnis Gottes [66]) die zerstörenden Wirkungen des Verkehrs wenigstens in der Hauptsache wieder aufhebt. Konsequenter behauptet Tertullian, daß auch in der Ehe durch den fleischlichen

---

62) Mit Origenes in Num. hom. VI, 3 (BKV. Bd. 30, S. 35, 16 ff.): connubia legitima carent quidem peccato nec tamen tempore illo, quo conjugales actus geruntur, praesentia sancti Spiritus dabitur, auch nicht einem Propheten. Vgl. Zscharnack S. 6 und o. S. 64 Anm. 51.

63) I. Kor. 7, 5.

64) de exhort. cast. 9. Er bezeichnet die unbefleckte Jungfrauschaft als die oberste, die erste Ehe als die zweite Stufe.

65) Preisker S. 135.

66) I. Kor. 7, 2. — Der von Schweitzer S. 128 versuchte Ausgleich steht in völligem Widerspruch zu I. Kor. 7, 5 usf. und zu seiner eigenen These: Es „wird die Gemeinschaft mit Christo dadurch preisgegeben, daß man neben ihr oder gleichzeitig mit ihr die natürliche Leiblichkeit noch weiterhin in Geltung sein lassen will" usw. (S. 129).

Verkehr eine Abstumpfung erfolgt[67]). Von „sittlicher Lebensgemeinschaft“ [68]) im eigentlichen Sinn kann also bei Paulus in der Gestaltung der Ehe keine Rede sein: diese würde, wenn sie vorhanden wäre, neben der Geschlechtsverbindung herlaufen, ja in einer ständigen Spannung und Reibung mit ihr sich befinden[69]). Wohl können Bruder und Schwester sich christlich-sittlich fördern[70]), aber nicht durch die, sondern trotz der Geschlechtsverbindung. Vom „Geist“ kann keine heiligende Wirkung auf die natürliche Sphäre[71]) ausgehen, sondern nur eine entheiligende von dem „Fleisch“ auf den „Geist“. Damit ist erkannt, eine wie tiefe Wirkung das Leibesleben unbewußt nicht nur auf das sittliche, sondern auch auf das religiöse Sein und Werden haben kann. Hier liegt ein wertvoller Ansatz vor, der sich zu einer positiven christlichen Sexual- und Eheethik hätte ausbauen lassen. Aber Paulus liegt das ganz fern: der Leib, die gegenwärtige Daseinsform ist für ihn kein Lebendiges, das in einem organischen Zusammenhang mit der religiösen Persönlichkeit steht, sondern ein toter Ballast[72]).

§ 8.

Der eigentliche Sinn der Ehe.

Die klarste Stellungnahme des Paulus zum Geschlechtlichen findet sich in I. Kor. 7; darauf beziehen sich alle christlichen Frauen- und Eheverächter.

Paulus antwortet zunächst auf die Frage, welchen Zweck die Ehe denn eigentlich für den Christen noch habe, der doch an sich der Welt ganz enthoben sei und auch nicht mehr bestimmt damit rechnen könne, Kinder großzuziehen. Der Sinn der Ehe war wohl in Frage gestellt durch Pauli vielleicht in der Missionspredigt oder sonst geäußerte Mahnung zur Abkehr von dem Pathos der Begierde. Die einen fragten, ob sie heiraten sollten, die anderen, ob sie ehelich verkehren dürften, oder ob sie sich scheiden lassen soll-

67) de exhort. cast. 10.
68) Bachmann S. 249.
69) I. Kor. 7, 5 f.
70) I. Kor. 7, 12 ff.
71) Nach Rom. 8, 7.
72) Rom. 8, 10.

ten, sei es, daß sie in rein christlicher Ehe lebten, sei es in gemischter[73]).

Darauf antwortet Paulus: es ist schon gut, wenn man mit einem Weibe nicht geschlechtlich zu tun hat[74]). Aber die Ehe ist „ein notwendiges Übel"[75]), nötig zur erlaubten Stillung des sarkischen Verlangens, von dem Gebrauch zu machen indes letztlich einen Mangel an Selbstzucht[76]) bedeutet. Als solches, als nur solches ist es nach der höheren antiken Ethik unsittlich, wenn nicht noch der Zweck der Kinderzeugung hinzukommt[77]) und vor allem eine seelische und geistige Gemeinschaft. Diese aber hält ja Paulus gerade für religiös schädlich[78]). Da wird es um so verständlicher, daß er das Eheliche für sittlich minderwertig hält und nur konzessionsweise empfiehlt.

Die Ehe ist nur besser als das Sichverzehren in brennender Leidenschaft (v. 9b). Dieses letztere Wort charakterisiert des Paulus Stellung sehr gut: der Kampf um ein jungfräuliches Leben darf nicht zu sehr aufzehren — der Christ braucht seine Kräfte nötiger zur „Heiligung"; es lohnt sich letztlich nicht, sie um weniger wichtige Dinge zu v e r brauchen, da Gott doch nun einmal eine Art der Befriedigung jenes Triebes geschaffen hat, die, mäßig angewandt, vielleicht gar nicht oder doch nur wenig schadet. — Ein Mangel an Selbstbeherrschung ist es für Paulus gleichwohl, wenn man von dieser Einrichtung Gebrauch machen muß (v. 9a). Zwar hebt er hervor, daß s e i n e Überwindung des Geschlechtstriebes eine besondere Gottesgabe ist (v. 7) — aber als „ein Klassiker der Intoleranz"[79]) bezeichnet er doch im selben Atemzuge

---

73) I. Kor. 7, 1—24.

74) ἅπτεσθαι; daß dies diesen spezifischen Sinn hat, geht daraus hervor, daß Paulus sonst gar nicht so strikt jede nähere Berührung mit einem Weibe ablehnt, s. v. 36—38 usw. Zu dieser Bedeutung des Verbums vgl. LXX Gen. 20, 4. 6, Prov. 6, 29. Der Sinn liegt Paulus (I. Kor. 7, 9!) von der Bedeutung des Aktivums aus nicht fern („anzünden", Bauer Sp. 161, auch im N.T.).

75) Stob. IV. 527, 6. Vgl. Leipoldt, Frauen, S. 110, zur Paulusdeutung.

76) ἀκρασία v. 5; ganz ähnlich übrigens Bauer s. v.

77) Wenn sich die frühe Kirche dieses Motiv zu eigen macht, so ist die apologetische Tendenz dabei wohl nicht ohne Einfluß: Justin, Apol. I 29; Athenagoras Apol. 33; Minucius Felix 31, 5; vgl. Achelis II S. 427, Exk. 67.

78) I. Kor. 7, 32—34 (καὶ μεμέρισται!)

79) Deißmann, Paulus S. 55.

deren Fehlen als einen sittlichen Mangel[80]), einen Mangel an sittlicher Zucht[81]). Er macht jene Konzession nur „um der Aufrechterhaltung der alltäglichen Ordnung willen"[82]), schließlich um der Schwachen willen, die ohne volle Ehe nicht leben zu können meinen. Paulus ist absichtlich „zurückhaltend"; im Herzen steht er ganz auf der Seite der asketischen Korinther: es ist „das Heiraten nicht das, was der Erlaubende eigentlich will"[83]).

Zu erklären ist diese Inkonsequenz des Paulus vielleicht so: wie bei den charismatischen Gaben im Gottesdienst eine gewisse Differenzierung eintritt[84]), so auch bei den sittlichen. Einerseits hat jeder Christ das Charisma des neuen Lebens, der neuen Sittlichkeit, also muß er auch das sittliche Leben voll und ganz entfalten — andererseits ist dieses Charisma differenziert. In beiden Betrachtungsweisen liegen große Gefahren: entweder Laxheit, oder Askese und doppelte Sittlichkeit. Der letzteren Gefahr ist schließlich die katholische Kirche unterlegen; bei Paulus ist noch alles im Werden. Im Grunde gibt es für ihn wohl nur die eine volle Sittlichkeit, zu der eigentlich auch die Freiheit von geschlechtlichen Bindungen gehört. Auch diese ist eine Frucht des Geistes; als solche zählt er sie ausdrücklich allerdings nur an einer Stelle unter anderen auf, die von dem Christen unbedingt gefordert werden müssen[85]). Die Forderung besteht jedenfalls. Dennoch will er keinem eine Schlinge um den Hals werfen, sondern der individuellen Ethik möglichst Entfaltungsfreiheit lassen in allem, wofür kein Gebot des Herrn vorliegt.

Die Ehe bleibt dem Apostel unsympathisch: der Mensch wird darin von einer fremden Gewalt beherrscht — wie auch im außer-

---

80) v. 9 a. ἐγκράτεια als sittliche Tugend: Gal. 5, 23!

81) Die Stelle ist offenbar (mit Chrysostomus de virg. 36, Migne 48, Sp. 558 f.) nach Rom. 12, 6—8 auszulegen, wo auch rein sittliche Tugenden, die man haben muß, als Charismata bezeichnet sind; hier wäre dann also die „Kraft zu geschlechtlicher Enthaltsamkeit" (Bauer, Sp. 1401) so bezeichnet. — Paulus spielt auch sonst auf seine besondere Keuschheitsleistung an, I. Kor. 9, 5; vgl. auch II. Kor. 6, 6 und Phil. 4, 8.

82) Weidinger S. 10. Vgl. I. Thess. 4 und Hieron. adv. Jovin. I 7 (Migne 23, Sp. 229 A): ne malo quid deterius fiat.

83) Tert. de monog. 3. Er exegesiert I. Kor. 7, 1 sicher richtiger, als moderne Ausleger, die das Ehelichseinmüssen als Charisma bezeichnet sehen wollen, wenn er sagt: „Folglich ist das Anrühren etwas Schlechtes".

84) Z. B. Rom. 12, 6—8 a. 85) Gal. 5, 23.

ehelichen Verhältnis [86]) —, anstatt sich von Christus beherrschen zu lassen [87]). Daß Paulus diese Herrschaft des Gatten über den Leib des anderen und damit den ehelichen Verkehr unter Umständen als geboten bezeichnet [88]), ist eine Konzession [89]), die er an die mangelnde Selbstbeherrschung der Korinther macht; „auch für die Ehe wäre an und für sich das Erhabenere dauernde Enthaltsamkeit“ [90]). Diese ist zwar eine Gnadengabe, aber nach des Paulus Meinung muß man gewisse Gnadengaben unbedingt erstreben [91]), wenn man ganz von Christi Geist ergriffen ist; und da Paulus selbst das Charisma der Enthaltsamkeit hat, meint er vielleicht, die aufgeblasenen [92]) Korinther müßten es erst recht haben. Er wertet offenbar die Kontinenz nicht so sehr als Charisma, wie als notwendige sittliche Frucht des Christen.

§ 9.

Die Zugehörigkeit der Ehe zur „Welt“.

Paulus bezeichnet die Freiheit vom Sexus als „wertvoll“ (I. Kor. 7,1) [93]). Denn das „ein Weib nicht anrühren“ ist die Freiheit von dem Pathos des sinnlichen Verlangens, und dieses Pathos wollte Paulus aus dem Christenleben ausgeschaltet wissen. Die Ehe ist

86) 7,4 derselbe Ausdruck wie 6,12! (I. Kor.).

87) I. Kor. 6, 19.

88) Zum Ausdruck vgl. Artemidor Oneirokr. 76, 26.

89) Die Konzession ist unmöglich die zeitweilige Kontinenz (gegen Mackintosh S. 352). Paulus will vermeiden, daß jemand sagt: Paulus widerspricht sich, er fordert ja selbst zum ehelichen Verkehr auf! Um dem von vornherein zu begegnen, betont Paulus noch besonders, daß diese Aufforderung nur eine Konzession an die Schwachen ist. Dieselbe Auffassung bei Hieron. adv. Jovin. I 7, Sp. 229 B.

90) Tischleder S. 14.

91) I. Kor. 14, 1. Es ist auffallend, daß Paulus nie in den Katalogen der freien Charismen die ἐγκράτεια mit aufführt, besonders Rom. 12, 6 ff.; I. Kor. 12, 8 ff.; wohl aber als sittlich notwendige Wirkung des Pneuma, Gal. 5, 23. Rom. 12, 7 f. werden andererseits rein natürliche Fähigkeiten und Tugenden als Gnadengaben aufgezählt, Mildtätigkeit usw.: aber auch unter dieser Kategorie findet sich die ἐ. nicht.

92) I. Kor. 5, 2.

93) καλός bedeutet in LXX sittlich gut (stets für hebr. ṭob u. Verw., außer 3mal jašar in Deut.), Gen. 2, 9. 17; 3, 5. 22; Num. 24, 13; Deut. 12, 25. 28; 13, 18; 21, 9; II. Chr. 14, 2; 31, 20; Tob. 7, 7; Hiob 10, 3; 33, 31; 34, 2; 34, 4;

das legitime Mittel zur Befriedigung eines an sich natürlich-menschlichen, aber für Paulus unterchristlichen Bedürfnisses. Er versteht nicht ganz, wie ein Christ noch solches Pathos fühlen kann, warum er noch nicht so vom Pneuma durchdrungen ist, daß er überhaupt nicht mehr an den Sexus denkt[94]).

Paulus selbst lebt ja nicht mehr in dieser Welt[95]). Das Erdenleben ist ein Ballast, unter dem er schwer seufzt, und von dem er lieber heute als morgen frei werden möchte[96]); das Sein bei Gott, unbeschwert durch die Last des Erdenleibes, ist das wahre Sein des Menschen[97]). „Das ganze Christenleben ... ragt fremd in die gegenwärtige Weltzeit hinein“[98]), es hat seine Wurzeln anderswo und strebt anderswohin. Dieser Gegensatz zwischen den beiden Weltzeiten ist kein bloß zeitlicher, sondern, wenn man so will, ein sittlicher, „metaphysischer“. Dieser Aeon ist nicht nur wegen seiner Vergänglichkeit relativ minderwertig, sondern absolut verdammt[99]), weil vom Teufel beherrscht, er hat vor Gott keinen Eigenwert[100]); deshalb soll der Christ seine Haltung auf Erden nicht nach seinen Erfordernissen gestalten[101]).

Damit ist aber auch das Verdammungsurteil über alles nur Menschliche gesprochen: das Menschlich-Physische hat nicht etwa nur einen relativen, es hat vielmehr gar keinen Wert, ist für sich genommen sogar schädlich und hinderlich für die völlige Auswirkung des Geistes im Menschen. Diese Erkenntnis erwartet Pau-

---

Prov. 17, 26; 18, 5; 20, 23; 24, 38; Eccl. 4, 17; Am. 5, 14 f.; Mi. 3, 2; 6, 8; Jes. 1, 17; 5, 20; 65, 2; Jer. 4, 22; 22, 17. Es wird also im A. T. abgesehen von der Anwendung auf Frauen und Jünglinge meist im ethischen Sinn gebraucht, selten in dem der Nützlichkeit oder des Angenehmen (Gen. 3, 6). Im N. T.: „brauchbar“ oder „sittlich gut“ oder „einwandfrei“ oder „vorteilhaft“ (Bauer s. v.). — Wenn wir es hier vorsichtig mit „wertvoll“ übersetzen, so soll damit auch der sittliche Gehalt des Wortes im paulinischen Gebrauch mitgetroffen sein. Ganz ähnlich ist die Anwendung wohl Stob. IV 22, 32 (S. 514): „Wertvoll ists, einen keuschen Körper zu haben ... und jungfräulich zu bleiben.“

94) Vgl. Gal. 5, 22 ff.

95) Phil. 3, 20.

96) II. Kor. 5, 4.

97) II. Kor. 5, 8.

98) eigentlich „in den αἰὼν οὗτος“, Olschewski, W., Die Wurzeln der paulin. Christologie, Diss., Königsberg 1909, S. 146.

99) II. Kor. 4, 4; vgl. Eph. 2, 2.

100) I. Kor. 3, 18 f. 101) Rom. 12, 2.

lus offenbar von jedem Christen. Paulus kann sich nicht vorstellen, daß in einer Ehe, in der das Körperliche bisher mindestens eine der Grundlagen war, nun die Frage brennend wird, ob diese Grundlage bleibt. Seines Erachtens dürften die Eheleute gar nicht auf den Gedanken kommen, sich die kostbare Zeit zum Gebet durch sarkische Vorgänge verkürzen zu lassen[102]). Und wenn irgend möglich, sollte man sich überhaupt nicht erst auf das Heiraten einlassen: das ist unnützer Zeitverlust, ja religiöse Kraftvergeudung, wenn man nur irgend das Charisma der Enthaltsamkeit hat.

Für Paulus ist das kosmische Sein des Menschen im Prinzip aufgehoben. Der Kosmos, die Welt, ist zwar von Gott geschaffen[103]); aber durch Adam kam die Sünde hinein[104]), so daß er nunmehr unter Gottes Gericht steht und verdammt ist auch für die Zukunft[105]), unter einem Gericht, dem die Christen enthoben sind. Daran kann auch seine grundsätzliche Versöhnung durch Christus[106]) nichts ändern: Christi Werk war für die ganze Welt gültig, sie hat es aber nicht angenommen. Die es aber annehmen, sind aus der Welt herausgehoben; denn der Geist dieser Welt ist ein anderer als der Geist Gottes[107]), ihre Weisheit eine andere als die Gottes[108]). Sie steht im wesentlichen Gegensatz sowohl zur Christengemeinde[109]) als auch zum einzelnen Christen[110]). Für den Christen ist die Welt tot, ja wie ein schändlicher Leichnam; und wenn I. Kor. 3,22 sagt, daß auch die Welt den Christen gehört, so zeigt 7,31, wie das gemeint ist: die Welt ist höchstens Mittel zum Zweck, nicht hat der Christ in ihr Aufgaben um ihrer selbst willen.

Wenn also das ganze kosmische Sein des Christen etwas Nebensächliches, ja Hinderndes ist, dann natürlich auch die Ehe. Pau-

---

102) Vgl. Hieron. adv. Jovin. I 7 (Migne 23, Sp. 230 B).

103) Rom. 1, 20.

104) Rom. 5, 12.

105) Rom. 3, 6. 19; I. Kor. 6, 2; vgl. 11, 32.

106) Rom. 11, 15; II. Kor. 5, 19. Diese Worte sind nach der volltönenden Formel I. Tim. 3, 16 auszulegen.

107) I. Kor. 2, 12; II. Kor. 7, 10; Eph. 2, 2; Kol. 2, 20.

108) I. Kor. 1, 20 f.; 1, 27 f.; 3, 19.

109) I. Kor. 5, 10; Phil. 2, 15.

110) Gal. 6, 14.

lus will den Christen nicht nur der Welt mächtig wissen, sondern über der Welt, ihr ganz überlegen [111]), deshalb auch möglichst fern von der Ehe, von ihren minderwertigen psychischen Erlebnissen [112]). Die Freude an Leib und Seele des Gatten lenken ab, die Gedanken, die man an ihn und die gemeinsame Liebe verschwendet, werden Gott geraubt, sie lokalisieren die innersten Gedanken des Menschen im Kosmos, sind von schlechtem Einfluß auf die Haltung Gott gegenüber, ziehen den Sinn der Christen von Gott ab [113]). Die Ehe ist also nicht wirklich sittlich wertvoll, aber auch nicht eigentlich unsittlich — sie ist ein Zugeständnis an die „Weltlichkeit", das Kosmische, das noch im Christen steckt, letzten Endes aber überflüssig und die völlige Gemeinschaft mit Gott, die völlige „Heiligung" hindernd [114]), weil sie Weltdenken erzeugt und Weltsorgen mit sich bringt. Von solchen Weltsorgen um Weltwerte, Kultur- und Lebenswerte, will Paulus seine Gemeindeglieder frei wissen (v. 32).

§ 10.

Die Forderung zeitweiliger Kontinenz in der Ehe.

In I. Kor. 7,5 weist nichts im Text auf eine Gebetsgemeinschaft hin: vielmehr ist von einer Trennung zum Zwecke des Betens die Rede [115]). Die Eheleute sollen sich eine Zeitlang zu Gebetszwecken enthalten: damit können nicht nur Stunden, sondern müssen Tage gemeint sein, und zwar wohl mehrere hintereinanderliegende Tage. Daß man sich für eine oder mehrere Nächte zu religiösen Zwecken enthielt, war ja den Griechen nicht ungeläufig. Die Bestimmung: vor heiligen Handlungen eine Weile auf den Geschlechtsverkehr zu verzichten, findet sich in verschiedenen Kulten und Heiligtümern [116]). Die Verpflichtung dazu wird zunächst

111) Phil. 4, 12.

112) I. Kor. 7, 32—34.

113) Das Gegenteil von εὐπάρεδρον, εὔσχημον, ἀπερισπάστως v. 35.

114) Vgl. Lietzmann S. 29. Preisker S. 136 f.

115) Gegen Tischleder S. 63 und Preisker S. 132.

116) Vgl. Keil-Pr. II 167; III 154; Ditt. 982, 1042, 1025, 40. Mehr bei Fehrle S. 126 ff. Solche Keuschheitsvorschriften treten teils bei besonderen Gelegenheiten in Kraft, teils gelten sie auch dauernd. Nach Fehrle bezweckten sie in älterer Zeit Fruchtbarmachung, in späterer Vorbereitung des Verehrers (S. 151 f.); in diese Linie gehört das Christentum.

dem Priester und der Priesterin auferlegt [117]), dann in den Mysterien dem Neuling usw. Voraussetzung dafür ist eine ziemliche Häufigkeit des Sexualverkehrs in den Ehen des Altertums [118]), was ja auch die Abneigung des Paulus dagegen besser verstehen lehrt. Bestärkt darin wurde man wohl durch die Meinung der Ärzte, daß Enthaltsamkeit davon der Gesundheit schädlich sei [119]). Auch ein jüdischer Beleg für die „Enthaltsamkeit zum Gebet" findet sich [120]); selbstverständlich wurde sie vor priesterlichen Handlungen gefordert.

Diese antike Stimmung benutzt der Apostel und eignet sich ihre Begründung an: Verkehr mit dem Ehegatten macht unfähig zum Verkehr mit Gott [121]); erst durch Enthaltung von jenem bekommt man freie Zeit für diesen. Die Frau soll, wenn möglich, in dieser Zeit in ihrem Frauengemach bleiben und dort für sich oder mit anderen Frauen die Nacht ganz oder teilweise betend verbringen. Entsprechend soll der Mann sich verhalten [122]); vielleicht ist aber auch an gemeinsame Gebetsnächte der ganzen Gemeinde gedacht [123]). Es ist wahrscheinlich, daß Paulus auch v o r solchen Gebetsnächten eine kürzere oder längere Zeit der Enthaltung gewünscht hat. Jedenfalls soll die Zusammenkunft der Eheleute erst nach Beendigung der privaten oder gemeindlichen Gebetszeit wieder statthaben. Später forderte die Kirche gemeinsames Gebet der Eheleute [124]).

Unwahrscheinlich wird die Gebetsgemeinschaft auch durch I. Kor. 7,33 f. — von einer Gemeinschaft im Innersten in der Ehe ist da nichts zu spüren, im Gegenteil, die Ehe stört das innerste Glaubensleben. Es ist also für Paulus unvorstellbar, daß Gott das Geschlechtsleben durch und durch heiligen könnte, während

---

117) Etwa: Ramsay Cities I S. 150, Nr. 45; S. 151 Nr. 46.

118) Vgl. I. Kor. 7, 5; Chrysost. Hom. 19 in I. Kor. 7, 5 (Migne 61, Sp. 152 f.); Billerbeck III S. 370 f.; Xenoph. Ephes. I 9 Ende. — Wie sich übrigens der Christ zur Erörterung solcher Fragen stellen konnte, zeigt die feine Bemerkung bei Clem. Alex., Pädag. II 10 (92 Ende).

119) Pauly-Wissowa, Bd. VIII, Sp. 1339.

120) Test. Naft. 8, 8; vgl. Leipoldt Frauen S. 98.

121) Vgl. dagegen Theano (Stob. IV S. 586, 21), bei der diese Anschauung ganz überwunden ist. — Einzelnes Material noch in § 4.

122) Vgl. II. Tim. 1, 3.

123) Vgl. etwa Act. 20, 11. S. a. Achelis I S. 160.

124) Ägypt. Kirchenordn. S. 129 f., Achelis, Can. Hipp.

das Alte Testament eine solche Heiligung für möglich, ja durchaus wünschenswert hält [125]). Die folgende Christenheit dachte darin z. T. positiver: „Man darf also mit seinem Weibe leben und doch beten; aber durch Enthaltsamkeit wird das Gebet vollkommener [126]).“ Für Paulus ist aber natürlich das Ideal, daß aus solcher zeitlicher Kontinenz durch freiwilligen Beschluß beider Ehepartner eine dauernde wird, daß sie freiwillig wie „Bruder“ und „Schwester“ zusammenleben.

§ 11.

Die Frage der Korinther nach der Ehescheidung.

Die Frage der Korinther nach der Ehescheidung war eine doppelte: Du hast uns gesagt, es sei dem Menschen gut, kein Weib zu berühren. Ist nun der Geschlechtsverkehr zweier Christen durch den „Geist“, der in ihnen ist, geheiligt? Und: ist der Geschlechtsverkehr eines Christen mit einem Nichtchristen in der Ehe genug geheiligt?

Beide Fragen waren wohl in Korinth von manchem asketisch Gesinnten verneint worden. Nach dem I. Thess. schien uns die Missionspredigt des Paulus Elemente zu bergen, nach denen diese Verneinung für konsequente Menschen verständlich wird. Demgegenüber stellt Paulus ein Herrenwort in den Mittelpunkt der Betrachtung, das auch seine etwaigen Neigungen bricht [127]). Vielleicht geht er dabei auch von der Erwägung aus, daß Bindungen,

---

125) Tob. 8, 5 f.

126) Chrysost. Hom. 19 in I. Kor. 7, 5 (Migne 61 Sp. 153). — Apost. Const. VI 27 und Hippol. can. 27 befehlen, trotz Beischlafs zu beten, letzterer ausdrücklich auch nachts, mit der Begründung: conjugium enim non maculat. Hieron. adv. Jovin. 7 (Migne 23 Sp. 230 B) und ep. 48 ad Pamm. 15 (Migne 22, Sp. 505) verbietet Gebet und Kommunion nach gehabtem Verkehr; auch Gregor von Nazianz will Gebet und Verkehr voneinander ausschließen (or. 40 in bapt. 18, Migne 36 Sp. 381 C). Gregor I. dagegen gestattet Kirchenbesuch und Kommunion nach vorheriger Waschung (ep. XI 64, Migne 77, Sp. 1198 B) denen, die um der Kinderzeugung willen zusammengekommen sind; ist das nicht der Fall, wird aber Meidung empfohlen. Die ägypt. KO. schließt sich Hippolyts Meinung an (Achelis Can. Hipp. S. 129 f.). Chrysost. de virg. 30, (Migne 48, Sp. 553 f.) bestimmt für die Fastenzeit Enthaltung.

127) Er hat von Jesus her eine Halakha empfangen; vgl. Rengstorf, Jebamot 1929, S. 212.

die vor dem Christwerden eingegangen sind, nicht gelöst werden dürfen; aber mir ist das unwahrscheinlich: das Herrenwort ist das Durchschlagende; sonst würde er eine Trennung bei gegenseitigem Einverständnis sicher billigen. Denn er erlaubt, die Mischehen bei beiderseitigem Einverständnis aufzuheben — und er hat sicher im Grunde seines Herzens nichts dagegen, wenn die eheliche Vereinigung dauernd vermieden wird, wenn nur nicht dabei von einem Eheteil auf den anderen Zwang ausgeübt wird oder ein voreiliges Gelübde lebenslänglicher Kontinenz zustande kommt, das zu halten man womöglich noch nicht die Reife hat (v. 5).

Hier aber wird jedenfalls das Verbot der Ehescheidung in seiner ganzen Würde aufrechterhalten, indem auch anderweitige Verheiratung jetzt schon Geschiedener verboten wird (v. 11). Offenbar soll die parenthetische Klausel über die schon Geschiedenen nicht eine Entschuldigung für schon vollzogene oder eine Erlaubnis für neue Scheidungen sein, sondern bezieht sich nur auf zur Zeit des Briefes schon geschiedene Ehen: für rein christliche Ehen gibt es keinen Grund, sich von dem Herrengebot Marc. 10, 11 f. zu entfernen, und Christi Gebot ist für Paulus absolut. Das darin enthaltene Verbot entspricht durchgehends der späteren kirchlichen Praxis [128]).

Zugrunde liegt offenbar die Vorstellung, daß die Ehe auch nach der Trennung im rechtlich-moralischen Sinne noch fortbesteht; der Leib des anderen gehört noch dem geschiedenen Eheteil, er darf deshalb nicht einem anderen preisgegeben werden, sondern muß dem ursprünglichen Besitzer zur Verfügung bleiben — auch deshalb wird ja die Wiedervereinigung anbefohlen.

Interessant ist in diesen Versen die Voranstellung der Frau; geschieht sie, „weil auf dieser Seite ... die stärkeren Bedenken gewesen sein werden“ [129])? Das ist wohl möglich; es beweist jedenfalls, wie leicht es in den Adressatenkreisen auch für eine Frau war, sich von ihrem Mann zu trennen. Paulus gebraucht für „scheiden“: „sich trennen“ und „entlassen“ von Mann und Frau durcheinander [130]). Auch in dieser unterschiedslosen Verwendung

---

128) Achelis II S. 100, S. 427 (Exk. 66).

129) Joh. Weiß S. 178.

130) χωρίζεσθαι ist im 1. Jahrh. v. Chr. den Papyri sehr geläufig für die Scheidung, vgl. BGU. 1101, 5; 1102, 8; 1103, 6 usw. ἀφιέναι dagegen ist als Verbum des Scheidens fast ganz (Bauer, Sp. 198 verweist auf Herodot 5, 39)

der Worte für Mann und Frau zeigt sich, daß in diesem Punkt die Rechtslage der Frau sich weitgehend an die des Mannes angenähert hatte.

§ 12.

Nähe des Endes — religiöse Gefahren seelischer und geistiger Gemeinschaft.

Einer besonderen Betrachtung bedarf der Einschub, den Paulus in die Erörterung der „Jungfrauen“frage in I. Kor. 7, 26—35 einschaltet. — In v. 27 ist natürlich von jeder Art Bindung an ein Weib die Rede, nicht speziell von der Verlobung; über die hat Paulus kein Herrenwort, und von sich aus würde er vielleicht eher zur Auflösung raten als zur Heirat; so nach v. 28. — Dieser Vers ist nicht leicht zu verstehen. Die paulinisch-lukanische Tradition scheint Elemente in sich zu bergen, die den Gedanken an die Ehe für die Endzeit, in der man lebte, zurückwiesen, weil sie unnötige Beschwerden durch die Kinder bringe [131]), wie ja überhaupt Lukas mit Paulus in der Zurückhaltung gegenüber der Ehe übereinstimmt [132]). Merkwürdigerweise nimmt Paulus aber auf zu erwartende Kinder bei seiner Erörterung der Eheprobleme erst in I. Tim. Bezug: offenbar fällt ihm das Aufziehen der Kinder mit unter das Verdikt von v. 33 f. Dieses Bedenken erinnert im übrigen stark an eine Äußerung eines zeitgenössischen Philosophen, der meint, durch Heirat „würden die philosophischen Studien verhindert, und niemand könne den Büchern und der Frau in gleicher Weise dienen“ [133]); oder an die Grabschrift eines Mädchens, das glücklich gepriesen wird, daß sie nicht um einen Mann sich zu kümmern brauchte [134]).

Trübsal durch das „Fleisch“ werden die Verheirateten haben — heißt das: sie werden einmal bereuen, daß sie sich der „Welt“ hingegeben haben, wenn sie plötzlich vor Christi Richterstuhl stehen? Trübsal im Fleisch werden sie haben — heißt das: wenn

ungebräuchlich und von Paulus vielleicht zur Milderung von ἀποπέμπειν gebraucht (das im N. T. gar nicht vorkommt). Nach Leipoldt, Frauen, Anm. 470 ist ἀφιέναι jüdischer Art entsprechend.

131) Lc. 21, 23; vgl. etwa auch Lc. 2, 36 f.; 8, 2 f.

132) Leipoldt, Anm. 689, 760 verweist dafür auf Lc. 18, 29 f.; 14, 26.

133) Theophrast; Haase fr. 48 (Hieron. adv. Jov. I 47 [Migne 23 Sp. 289]).

134) Jahresh. d. österr. arch. Inst. 23 (1926), Beibl. Sp. 363 f.

der Herr plötzlich kommt, wird es schwer sein, sich von Weib und Kind so schnell zu lösen? Hat Paulus für die Verheirateten gebangt? Man hat das bejaht und hier auf Matth. 24, 19 verwiesen. Aber das ist für Paulus doch nur ein Nebengedanke, der sich ihm aus der jüdischen Stimmung aufdrängte[135]). Gerade wo Paulus Entfremdung von den Alltagspflichten als Folge hochgespannter eschatologischer Erwartung entgegentritt, dämpft er sie[136]). Seine Ehefeindlichkeit hat tiefere Wurzeln; wir kommen für ihre Begründung völlig ohne die Erklärung aus der verkürzten Perspektive aus[137]), wenn sie auch in I. Kor. 7 anklingt[138]).

Eine andere Auslegung scheint mir ebenso berechtigt. Sagt Paulus hier: die zur Verfügung stehende Zeit[139]) ist „zusammengedrängt", so heißt das nicht: kürzer, als ursprünglich in Gottes Heilsplan stand, sondern: kurz[140]) insofern, als es jetzt mehr zu erledigen gibt als früher; als sie nicht mehr mit unnützem Kram vertrödelt werden, sondern nur eine Verwendung finden darf: zur Schaffung des Seelenheils für sich und andere, zur völligen Vergeistlichung der menschlichen Persönlichkeit außerhalb ihrer natürlichen Beziehungen. Kurz insofern, als jetzt eine besondere Not gegenwärtig ist[141]), seitdem das Evangelium durch die Welt läuft, nämlich eben die Errettung der Seele[142]); daneben hat nichts nur Menschliches mehr Platz. Paulus hat sich also mehr deswegen um die Verheirateten gesorgt, weil die Ehe unnötige

---

135) Leipoldt, Frauen S. 88 f. gibt Material.

136) II. Thess. 3, 10.

137) Vgl. Juncker S. 191.

138) V. 26 und 29. Aber die Abschwenkung ins Grundsätzliche, absehend von der eschatologischen Beurteilung, zeigt sich gleich wieder in v. 31 b!

139) καιρός bedeutet (Bauer s. v.) 2. die günstige Zeit; 3. die festgesetzte Zeit; 4. die Endzeit. Letzteres kann es hier nicht heißen, da die Endzeit noch gar nicht eingetreten ist; es bedeutet also die zur Verfügung stehende Zeit; als Bezeichnung für die Zeit vor der Endzeit wäre der Plural zu erwarten (Barn. 4, 3).

140) Vgl. Bauer Sp. 1273 f., der beide Möglichkeiten offen läßt; bei den griech. Grammatikern heißt das Pass. „kurz sein" (Pape); so auch hier.

141) I. Kor. 7, 26; wörtlich so III. Makk. 1, 16 (ed. Tischendorf[7] II S. 576). ἐνεστώς heißt gegenwärtig, im ausdrücklichen Gegensatz zur Zukunft Ps.-Aristot. De mundo c. 7. Im gleichen Sinn ist von der ἐνεστῶσα ἀνάγκη Preisendanz, Zauberpap. IV 525 ff. die Rede (den Hinweis danke ich W. Grundmann).

142) Phil. 2, 12.

Beschwerden für beide Gatten mit sich bringt[143]); diese meint er besonders mit der Betrübnis für das Fleisch[144]).

Paulus ist aber vor allem eifersüchtig auf die Verheirateten[145]): er will, daß ihr Denken nur um den Seelenbräutigam kreist (v. 32), deshalb sollen sie sich jetzt schon von ihrem Gatten innerlich frei machen (v. 29). Tertullian spricht begeistert davon, „wie ganz anders sich der Mensch fühlt, wenn er zufällig von seiner Frau getrennt ist! Er denkt geistlich" usw.[146]). Dabei sieht Paulus im Augenblick nicht, daß beide christliche Ehegatten einander christliche Liebe entgegenbringen als Bruder und Schwester und sich so heiligen[147]). Paulus läßt es ganz aus dem Auge, daß er den Mann, das Weib, die er hier mit der „Welt" aufs engste verbindet, vorhin als Bruder und Schwester bezeichnet hat, ihre Leiber als Glieder Christi (6, 15). Die Ehe bleibt für ihn eine kosmische Angelegenheit auch unter Christen, und deshalb soll man sich von ihr innerlich soweit als möglich frei machen.

Die Ehe bringt in psychische Bindungen hinein, und in die soll man sich nicht verstricken lassen: denn der psychische Mensch ist der widergöttliche[148]), der vernichtet werden muß und wird[149]). Paulus streitet also die Möglichkeit ab, Gott in das psychische Gemeinschaftsleben zwischen Mann und Frau mit hineinzunehmen. Er kennt keinen natürlichen Menschen mehr; der ist tot. Denn gewußt hat Paulus von seelischem Erleben in der Ehe: wenn er nichts davon in griechischen Gemeinden gesehen hätte — gerade auch in den unteren Schichten —, dann konnte er es in Bibelstellen wie Spr. Sal. 31, 25 ff. finden. — Der Vergleich mit Jesus ergibt, daß bei Paulus eine weithin andere ethische Beurteilung der Ehe Platz gegriffen hat: „statt nun in dieser Welt das Ideal einer reinen Ehe zum einzigen Panier zu erheben, pflanzt er daneben mit noch größerem Nachdruck das

143) Tertullian de exhort. cast. 12; vgl. Epistologr. S. 257, Diog. an Z.

144) τῇ σαρκί ist also dativus relationis. — Selbst wenn hier Paulus von einer verkürzten Endzeit redete, wäre doch dieser Gesichtspunkt für die Begründung seiner Sätze ohne wesentlichen Belang.

145) II. Kor. 11, 2 f.

146) de exhort. cast. 10. — Fußt Paulus v. 32—34 auf Matth. 6, 24?

147) I. Kor. 7, 14; I. Thess. 4, 4.

148) I. Kor. 2, 14.

149) I. Kor. 15, 44. 36. 49.

Ideal der Virginität auf"[150]). Dieses Ideal der Freiheit von körperlichen und seelischen Bindungen an die Natur, die Schöpfungsordnung, empfinden wir als nicht im Einklang mit Jesu innerer Freiheit der Welt gegenüber, die auch zu Gott hin ist[151]).

§ 13.

Die Mischehenfrage.

Die Mischehen waren wohl im allgemeinen so entstanden, daß in einer heidnischen Ehe nur der eine Teil sich zum Christentum bekehrt hatte. In Erörterung der daraus sich ergebenden Probleme scheint dann I. Kor. 7, 12 ff. eine Erweichung des Herrengebotes Marc. 10, 11 f. in anderer Richtung als Matth. 19, 9 zu bringen[152]). Paulus geht offenbar nicht von der Voraussetzung Jesu aus, daß die Ehe eine Gemeinschaft des ganzen persönlichen Lebens nach Leib und Seele ist, die nicht einer der Gatten um seiner selbst willen zerreißen darf. Er sieht vielmehr das Wort Jesu als eine Art neues Gesetz — der heidnische Eheteil behält sein Anrecht auf den Leib des christlichen[153]), und eine neue Ehe einzugehen wäre für jenen Sünde —, und Paulus sagt sich nun: das kann für die neuen Verhältnisse des Heidenchristentums nicht so gemeint sein. Wenn der Ungläubige sich gern trennen will, dann soll doch der Gläubige freudig seine Zustimmung dazu geben und sich nicht das Leben schwer machen! Natürlich erwartet dann Paulus, nicht nur wegen v. 11, sondern erst recht wegen v. 8 und v. 40, daß der christliche Eheteil nicht wieder heiratet. Dennoch hat Paulus so viel Gefühl für das irdisch Gesunde, daß er Mann und Frau die wilde Scheidung im Enthusiasmus verbietet: der Ungläubige ist in dem Gläubigen „geheiligt". Aber nur die Ehe, nicht die Geschlechtsverbindung hat für Paulus auch etwas Geistiges an sich, sie hat religiöse Wirkungen dadurch, daß der heidnische Teil mit einem Christen dauernd in enger außersexueller Gemeinschaft lebt. Wenn man bei der Menschenehe auch ganz und gar nicht von „einem Geiste" reden kann, so tritt doch

150) Rade S. 17 f.

151) Joh. 3, 16 f.; 12, 47.

152) Leipoldt, Frauen, Anm. 514 vermutet freies Zitieren; möglich aber doch auch, daß Paulus die Klausel vom Ehebruch gar nicht gekannt hat

153) Vgl. I. Kor. 7, 4.

die notwendigste „Heiligung“ durch den täglichen Umgang ein, die freilich sicher völliger wäre ohne das Pathos des sinnlichen Verlangens, so völlig dann wie bei den Kindern[154]). Auch hier ist Paulus offenbar nicht ganz konsequent um der Praxis des Alltags willen: die Geschlechtsgemeinschaft mit einem Heiden, womöglich im gläubigen Aufblick zu einer Göttin vollzogen, müßte ja depravierende Wirkungen auf den Christen haben!

Eine magisch-physische Heiligung kann Paulus dabei unmöglich meinen[155]), sonst könnte er die Wirkung solcher Heiligung nicht in Frage stellen[156]). Paulus will das Bedenken zerstreuen, daß der in einer Mischehe Lebende sich durch das Zusammenleben mit einem Weltkind beflecken könnte: der heidnische Gatte, meint er, ist genügend abgesondert vom Dämonischen. Er behauptet damit nicht eine tiefere Geistigkeit der Ehe, sondern räumt nur einen Anstoß hinweg, den die Mischehe geben konnte. Deshalb sagt er, daß in der Mischehe eine Reinigung stattfinde durch den christlichen Eheteil[157]). Wie die Kinder der Christen aus der Sphäre der Unreinheit durch ihre mit Christus verbundenen Eltern herausgehoben sind, so der heidnische Eheteil durch den christlichen, wobei er freilich in jene Sphäre durch seinen Götzendienst immer wieder hinabsinkt: die Rechnung geht also nicht auf; der heidnische Gatte ist geheiligt nur von dem christlichen aus gesehen, so, daß das ständige Zusammenleben mit ihm möglich wird. In der Tat ist das natürlich eine nur äußerliche Heiligkeit, aber nicht einmal eine körperlich-magische, sondern nur eine theoretische, „subjektive“.

Die Initiative für eine Trennung soll man dem heidnischen Teil überlassen; der Gedanke, den anderen vielleicht bekehren zu können, darf nicht zur Selbstquälerei werden. Daß man auf ihn kam,

---

154) I. Kor. 7, 14. Erst im Falle der Kontinenz wäre die Parallele einigermaßen treffend! (S. u.)

155) Trotz 7, 34; gegen Williger, Ed., Hagios. RVV. 19, 1, 1922, S. 88. 90.

156) I. Kor. 7, 16. Daß die „Heiligung“ auch hier trotz Schweitzer S. 128 f. vorzugsweise eine ethische Größe ist, geht hervor aus Stellen wie I. Thess. 4, 3 f. 7; I. Tim. 2, 15, vgl. besonders II. Tim. 2, 21; für „heiligen“ I. Kor. 6, 11; Eph. 5, 26 (vgl. v. 27!); I. Thess. 5, 23; für „heilig“ Eph. 1, 4; 5, 3. 27; Kol. 1, 22. Ähnlich urteilt Bauer Sp. 13. ἁγιάζειν möchte ich hier etwa wiedergeben mit „der weltlichen Sphäre entheben“, also mehr dem älteren Sprachgebrauch entsprechend (vgl. etwa Rom. 15, 16).

157) V. 14.

beweist, daß für die Korinther die Ehe nicht nur eine Sexualgemeinschaft im Sinne der Kantschen Definition[158]) war, sondern sie in ihr aneinander Aufgaben zu haben meinten, die Paulus nicht für so wertvoll hielt: er spricht von der Möglichkeit offenbar nur auf Anregung der Korinther und ist skeptisch: „Du weißt nicht einmal nur dich selbst hindurchzuretten und willst ein Weib auf den Schultern mit hindurchretten[159]) ?" Seltsam mutet uns dabei das Abschieben der sittlichen Entscheidung an: Paulus „will die Schuld und die Verantwortung für die Scheidung ganz auf der Seite des heidnischen Teiles sehen"[160]), er will offenbar gern seinen Gläubigen unnötige irdische Kämpfe ersparen[161]) und von ihnen aus gesehen Marc. 10, 10 ff. zwar möglichst aufrechterhalten, aber doch auch weitgehende Lösungsmöglichkeiten offen lassen.

Interessant ist auch uns Heutigen hierbei des Paulus Stellung zur Mischehenfrage. Eine Art „Mischehe" kannte die Kaiserzeit, im Gegensatz zum klassischen Altertum, in dem die Frau des Mannes Religion auf jeden Fall mit übernahm, auch wenn sie die besonderen Frauen- oder ihre alten Familiengottheiten weiter verehrte, sicher nicht selten[162]). Gab es doch jetzt allenthalben so viele Kulte und Mysterien, daß sicher oft der eine Eheteil von der Religion des anderen herzlich wenig Ahnung hatte und auch gar kein besonderes Interesse dafür aufbrachte, sie vielleicht mit einer gewissen Skepsis oder einem Überlegenheitsgefühl betrachtete. Aber eines fehlte all diesen Religionen (außer der jüdischen und der christlichen) fast völlig: die Intoleranz. Wohl wurden von einzelnen Religionsgemeinschaften oder Völkern einzelne Religionen abgelehnt oder als Konkurrenten bekämpft. Aber keine der Religionen lehnte alle ab außer der eigenen, keine behauptete, daß die anderen insgesamt lügnerische, ja dämonische Mächte verehrten und repräsentierten, daß ihre Anhänger unter der Einwirkung des Satans ständen; kurz, keine behauptete im strengen Sinn die Absolutheit der eigenen Religion.

---

158) Metaphysik der Sitten I § 24.

159) Stob. IV 22, 60 (S. 520), Platon in den Mund gelegt.

160) Tischleder S. 48.

161) Vgl. den ganzen Zusammenhang Rom. 14.

162) Die Polemik Plutarchs Praec. conj. 19 ist eher ein Beweis für die Richtigkeit dieser These, als ein Gegenargument.

Ein anschauliches Bild über die mancherlei Schwierigkeiten, die sich dadurch für die Ehen zwischen Christen und Heiden ergaben, entwirft uns Tertullian. Naturgemäß entstanden diese besonders für die Frau, die im allgemeinen an das Haus gebunden und über ihr Tun und Lassen ihrem Manne Rechenschaft zu geben schuldig war.

Aus der Verschiedenheit der Religionsübung mochten sich freilich auch in rein heidnischen Ehen schon manchmal praktische Schwierigkeiten ergeben haben: daß, „wenn ein Fasttag zu beobachten wäre, der Mann für denselben Tag ein Gastmahl anrichtet“ [163]) usw. Aber all das, was in heidnischen Religionen selbstverständlich gewesen war, wurde jetzt beim Christentum verdächtigt, und dieses mutete überdies auch seinen Anhängern Dinge zu, die sich für eine ehrbare Frau nicht immer gut schickten, da solche Liebesarbeit, wie sie das Christentum trieb, völlig unerhört war. Auch in der Isisreligion, die sich am meisten der Armen annahm [164]), hören wir nichts von solcher Liebestätigkeit an Religionsgenossen; das Höchste, wozu man es sonst bringt, ist eine Begräbnisunterstützungskasse [165]). — Da galt es für die christliche Frau, „straßenweise in den fremden und gerade in den ärmsten Hütten vorzusprechen, um die Brüder zu besuchen“; ohne die Begleitung des Gatten mußten nächtliche Zusammenkünfte mit fremden Männern aufgesucht werden, auf die sich bald die scheußlichsten Verdächtigungen häuften; diese Zusammenkünfte fanden zu manchen Zeiten allabendlich statt. Vielleicht erfuhr der Gatte von der christlichen Sitte des „heiligen Kusses“ oder des „Liebeskusses“, der zwischen sich fremden Personen verschiedenen Geschlechts ausgeübt wurde und naturgemäß üblen Verdacht erregen mußte [166]). Aber auch die religiösen Handlungen der Frau im eigenen Hause mußten unliebsam auffallen [167]).

Andererseits drohten dem Glauben und der Sittlichkeit der Christin oft Gefahren durch die Religion und Unsittlichkeit des Mannes. Die Christin mußte irgendwie am Kult der Familiengötter teilnehmen, an Schmausereien im eigenen Hause oder in

163) ad ux. II 4.
164) Apulejus Metam. XI 28.
165) Ditt. 1109 Ende.
166) Tert. ad uxorem II 4. 167) ebd. c. 5.

Kneipen, bei denen natürlich „Opferfleisch" gegessen wurde, sie mußte womöglich mit einem fremden heidnischen Manne aus einem Becher trinken usw.[168]). Kurzum — entweder mußte die Christin treu gegen ihren Glauben sich in ständigem Konflikt mit ihrem Gatten befinden, oder, da das schließlich auf die Dauer unmöglich war, gehorsam gegen den Gatten ethische und religiöse Konzessionen machen, so daß der Glaube „jeden Tag mehr und mehr aus dem Gedächtnis getilgt" wurde[169]).

Ähnlich haben wir uns die Schwierigkeiten der Mischehe wohl auch für die paulinische Zeit vorzustellen. Deshalb ist es an sich ganz richtig, wenn Paulus sagt: wenn der andere Eheteil weiter mit euch zusammenleben will, obschon ihr Christen seid — und euch natürlich auch als solche betätigt —, dann bleibt in euerem ehelichen Stande. Denn dann wäre ein Verstoß gegen Christi Scheidungsverbot nicht genügend gerechtfertigt, und ihr habt ja doch den Beweis dafür, daß euer Gatte dem Christentum mindestens nicht feindlich gegenübersteht. Vielleicht könnt ihr ihn dafür gewinnen.

Wenn aber der andere Eheteil den Christenstand als Scheidungsgrund ansieht, wenn er sagt[170]): „entweder du gibst deine Ehe mit mir auf, oder du machst Konzessionen an meine Religion und Moral" — dann laßt ihn lieber die Scheidung in die Wege leiten. Wenn euer Gatte jetzt Schwierigkeiten macht, dann ist ja auch vorläufig keine Aussicht auf Bekehrung. Reibt euch nicht auf — in einen Friedensstand hinein hat euch Gott berufen, dahinter tritt die Aufgabe an eueren heidnischen Gatten zunächst zurück. Laßt euch nicht knechten durch das Herrengebot — Christus hat euch in einen Freiheitsstand versetzt.

Auf die näheren Schwierigkeiten der Mischehe geht Paulus gar nicht ein; über das rechte Verhalten im einzelnen, über das erlaubte Maß des Entgegenkommens gegenüber dem heidnischen Gatten — in jedem Raum konnte sich ein Götterbild finden, und besonders die Ehe stand in enger Verbindung mit der häuslichen religiösen Verehrung[171]) — hatte er wohl schon mündlich Anweisung gegeben, sonst wäre er hier nicht so kurz.

---

168) c. 6. 169) c. 3.

170) Das liegt doch wohl in dem χωρίζεται = sich scheiden lassen will, v. 15.

171) So steht im Schlafgemach der jungen Eheleute ein Bild der Aphrodite, Xenoph. Ephes. I 8 gegen Ende.

Paulus ist im übrigen ein Gegner der Mischehen (I. Kor. 7, 39 b), wie das ja auch seiner sonstigen Haltung entspricht [172]), die er v. 12—14 nur in etwa zugunsten des Herrengebots modifiziert. Paulus fordert von den Ledigen eine Eheschließung „im Herrn". Das ist die einzige Bedingung, die er an eine Eheschließung ganz absolut stellt. „Im Herrn" soll sie geschehen: das kann nicht nur heißen: im Bewußtsein der Gottesgebundenheit mit der Frage im Gewissen: „Herr, willst du?"; das wäre selbstverständlich. Die Ehe soll vielmehr „im Herrn" aufgebaut sein nach Gal. 3, 28, das heißt: Mann und Frau sollen Bruder und Schwester „im Herrn" sein, also Christen; denn ein Heide kann nicht mit einem Christen Gemeinschaft „im Herrn" haben. Die höhere Bruder-Schwester-Gemeinschaft macht für Paulus die Mann-Frau-Gemeinschaft erträglich.

Daß Paulus hier die Monogamie als einzig mögliche Eheform zu betrachten scheint, ist wohl außer vom griechischen vor allem von dem Vorbild Jesu hergenommen [173]). Neu für Griechen war, wenigstens in der allgemeinen Schätzung, die unbedingte Verwerfung jedes außerehelichen Geschlechtsverkehrs. Aber auch hier war bei Paulus das Motiv nicht irgendwelche geistige Auffassung der Ehe, sondern neben dem Herrngebot, das jede weitere Überlegung überflüssig machte, wohl auch als Auslegung dazu ein „asketischer" Grund, die weitgehendste Eindämmung der sexuellen Leidenschaft: Gott gewährt dem Menschen ein gewisses Maß von Möglichkeiten zu ihrer Befriedigung, setzt ihr aber zugleich eine Grenze durch die Einehe.

§ 14.

Der Wert der dauernden Kontinenz.

An sich ist die Sittlichkeit der Frau nirgends ausdrücklich als geringwertiger hingestellt, als die des Mannes. Sie ist ebenso wie er zur „Heiligung" bestimmt [174]). Solche Heiligung erstreckt sich natürlich auf alle Gebiete des Lebens; aber es „wird dabei die Heiligung des Leibes und der Krieg gegen die Sinnlichkeit ganz

172) I. Kor. 6, 14 ff.
173) Matth. 19, 4—6.
174) I. Kor. 7, 14 b. 34.

besonders eingeschärft"[175]). Das bedeutet also nicht nur eine Vorbereitung auf die besondere Nähe Christi, sondern eine positive Heiligung nun freilich nicht dieses sinnlichen, sarkischen Leibes[176]), sondern die Vorbereitung auf den Empfang der neuen Hülle[177]), die Abtötung des physischen und das Wachstum des pneumatischen Menschen. Die natürliche Sphäre kann sich dem Gesetz Gottes nicht unterwerfen[178]); deshalb gehört für Paulus zum höheren Begriff der Heiligung die Kontinenz[179]) als eine Auswirkung des Charismas der neuen Sittlichkeit[180]). Paulus fordert nicht etwa, daß die christliche Frau im Besitz des Geistes ein volles reines Geschlechtsleben zu führen imstande sei: wenn sie verheiratet ist, kann sie vielmehr gar nicht so für Heiligung ihres Leibeslebens sorgen, wie die Unverheiratete (v. 34). „Dann kann damit nur die jungfräuliche Unversehrtheit auch des Leibes als besondere Heiligkeit hervorgehoben werden wollen[181])." Irgendwie ist auch für die Christin in der Ehe das Geschlechtliche an sich Befleckung der Gesamtpersönlichkeit[182]), das Gegenteil von dem Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes am Gesamtmenschen[183]).

Deshalb ist also die Kontinenz vorzuziehen[184]). Bei der Jungfrau wird aber dann offenbar eine ähnlich große sittliche Willenskraft vorausgesetzt, wie bei dem Manne: 7, 36 f. spricht zunächst nur von dem Schwachwerden des männlichen Teils. Für die kontinent Lebende ist der Fluch des Weibes offenbar weithin aufgehoben, sie verführt ja den Mann nicht mehr. Die „Askese" — ein ihm letztlich fremder Begriff — ist demnach bei Paulus eigentlich kein „evangelischer Rat", wenigstens nicht im katholischen Sinn der zweifachen Moral. Vielmehr hat erst die kontinent Lebende recht eigentlich das, was den Namen der Sittlichkeit ver-

---

175) Wrede S. 70.
176) Der ist κοιλία, I. Kor. 6, 13.
177) II. Kor. 5, 4 f.
178) Rom. 8, 7.
179) I. Kor. 7, 34.
180) I. Kor. 7, 7; Gal. 5, 23.
181) Tischleder S. 96.
182) I. Kor. 6, 14 ff. σῶμα.
183) I. Kor. 6, 20.
184) I. Kor. 7, 7 a.

dient: die „Jungfrauen“ sind die wahren Bräute Christi. Ein Tempel Gottes ist nur der vom Geschlechtsverkehr zur Zeit unbefleckte Leib[185]), der Verkehr ist nur eine Konzession[186]). Das volle Charisma ermöglicht es, jungfräulich zu leben[187]), die Enthaltsamkeit ist eigentlich ein sittliches Erfordernis des Christen[188]) —, womit freilich über die, die es nicht haben, nach Paulus nicht immer ein absolutes Werturteil gesprochen sein soll[189]).

Der besondere Wert der Kontinenz besteht also darin, daß sie ganz frei macht für Christus.

Daß bei Paulus in der Tat enkratitische Tendenzen vorliegen, das hat die spätere Zeit sehr deutlich herausgespürt. Die Paulus- und Thekla-Akten machen nun allerdings fälschlich aus seiner Verkündigung nur eine Predigt der Askese, die Vorbedingung der Auferstehung sein soll[190]). Sie geben eine Probe davon in Gestalt von 13 Makarismen, die einerseits nach der Bergpredigt, andererseits nach Worten Pauli gebildet sind, und von denen vier direkt ehefeindlich und außerdem zwei weltfeindlich sind[191]). Daß dies möglich war, ohne des Paulus Meinung in den angeführten Worten zu vergewaltigen, zeigt am besten, wie gut ihn schon seine Zuhörer verstanden haben mögen, und wie gut ihn erst seine Leser verstanden. Seine Empfehlung der Kontinenz fand vielfach willige Ohren, in der neutestamentlichen wie in der folgenden Zeit[192]).

§ 15.

Die „geistlichen Verlöbnisse“.

I. Kor. 7, 25 greift Paulus die Frage der Korinther nach den jungfräulich Lebenden auf. Das führt ihn zur nochmaligen Erörterung der Vorzüge der dauernden Kontinenz bzw. der Ehe-

185) I. Kor. 7, 34. 40, vgl. mit 6, 20. 13!

186) I. Kor. 7, 9.

187) I. Clem. 38, 2 vgl.

188) Gal. 5, 23.

189) I. Kor. 7, 9.

190) c. 5. c. 12.

191) c. 5 f.; Nr. 2: I. Kor. 7, 37+6, 19; Nr. 3: Gal. 5, 23; Nr. 5: I. Kor. 7, 29; Nr. 13: I. Kor. 7, 34; zu allen vgl. I. Kor. 7, 40.

192) Past. Herm. Vis. II 3, 2; vgl. Achelis II S. 427, Exk. 67. S. o. § 6 Ende.

losigkeit v. 26—35, so daß unter der „Jungfrau“ v. 28 und v. 34 die geistlich Verlobte natürlich mit gemeint ist.

Von „geistlichen Verlöbnissen“, das heißt dauerndem keuschem Zusammenleben eines Mannes mit einer Jungfrau (evtl. auch einer Frau?) ist hier in v. 36—38 die Rede [193]). Die Stelle lautet: „Wenn aber jemand unanständig gegenüber seiner Jungfrau zu

193) Nach Weizsäckers Anregung (Das apostolische Zeitalter ³ 1902 Seite 651) hat Grafe diese Hypothese exegetisch begründet. Seine Widerlegung durch Juncker (Seite 193 ff.) erschüttert zwar die Ausführung der Hypothese durch Joh. Weiß (Seite 194 ff.), nicht aber diese selbst. Achelis hat dann die Bedenken behoben, die sich daraus ergaben, daß das Institut erst viel später erwähnt sei, gar nicht von den ältesten Exegeten für I. Kor. 7 angenommen oder erwogen (Virgines Seite 28). Ein katholischer Vertreter der Hypothese ist faktisch z. B. Rohr (S. 64 ff.). — Wenn es noch eines weiteren Beweises für ihre Richtigkeit bedürfte, dann könnte es das Fehlen einer Aufforderung sein, die Jungfrau nur einem Christen zur Ehe zu geben (entsprechend v. 39 b). Ein geistliches Verlöbnis kam nur zwischen Christen in Frage; deshalb war eine Warnung vor Mischehen an unserer Stelle überflüssig. Dieses Argument spricht auch gegen die sehr nahe liegende, wenn auch wenig erwogene Deutung auf ein gewöhnliches Brautpaar (z. B. durch W. C. van Manen, Theologisch Tijdschrift VIII 1874 S. 612 ff.). Auf den ersten Blick scheint sie alle Schwierigkeiten zu beheben, vor allem die, die man angesichts der Deutung empfindet, daß der gesundnüchterne Paulus eine solche enthusiastische Einrichtung, wie das „geistliche Verlöbnis“, gebilligt haben sollte. Aber sie wird unmöglich einmal durch den Gebrauch von παρθένος: dafür hätte dann ein anderes Wort nähergelegen, etwa νύμφη (vgl. Ramsay Cities II S. 379 Nr. 207; S. 559 Nr. 446; Longi Past. IV 36. Xenoph. Ephes. III 7), oder ἡρμοσμένη (vgl. II. Kor. 11, 2; Act. Pauli et Thecl. c. 15), oder μνηστευθεῖσα (Mt. 1, 18; Lc. 1, 27; 2, 5). π. bedeutet im profanen Sprachgebrauch meist die noch nicht verheiratet Gewesene (vgl. Lc. 1, 27, wo der Zustand des Verlobtseins noch anders ausgedrückt werden muß; CPR. 27, 6. 25, wo es nicht etwa heißt: „Meine π.“; Lond. 983, 4. (Bd. III), wo ἡ π. μου θυγατήρ = „meine unverheiratete Tochter“ ist), oder es betont die Unberührtheit (so natürlich besonders im kultischen Sprachgebrauch; vgl. Xenoph. Ephes. II 6).

Zweitens scheitert die Deutung auf ein reguläres Brautpaar an dem τηρεῖν: inwiefern der Verlobte und wozu er sein „Mädchen“ bewahren soll, wird dann unklar. τ. heißt: s e l b s t bewachen, behüten (z. B. eine Frau keusch bewahren: Xenoph. Ephes. II 10. 13 V 4; vgl. ferner Ox. 471, 111; BGU 1141, 25), im eigenen Gewahrsam; es wird z. B. von soldatischer Tätigkeit gebraucht (Keil-Pr. III S. 6), oder von der „Erfüllung“ eines Fluches durch die Götter (IG III, 3 : 100). Das erkennt auch van Manen an, und deshalb deutet er das „te bewaren“ als „haar niet te verstooten, noch tot ziene vrouw te verheffen maar maagd te laten en als zijn meisje steeds bij zich

sein meint, wenn sie hochreif ist[194]), und es muß so geschehen, so tue er, was er will; er sündigt nicht; sie mögen heiraten. Wer aber in seinem Herzen ganz fest steht, keinen Zwang hat, Macht hat über seine eigene Wollung, und dies in seinem Herzen für gut befunden hat, seine Jungfrau zu bewahren, der wird recht tun. Daher tut sowohl der recht, der seine Jungfrau ehelich macht, als auch der besser tun wird, der nicht ehelich macht[195])."

Bei so ausschließlicher Gemeinschaft, die mindestens späterhin sehr eng war[196]), müssen ja psychische Bindungen entstehen, die sehr wohl wertvoll sein können, aber doch der tiefsten Absicht des geistlichen Verlöbnisses widersprechen. Trotz all dieser Gefahren will Paulus das geistliche Verlöbnis lieber aufrechterhalten

---

te houden"! (S. 616.) Das nennt man aber eben späterhin — geistliches Verlöbnis! Wäre eine definitive Trennung gemeint, dann müßte ein anderes Verbum gebraucht werden, das mehr das Von-sich-lassen zum Ausdruck brächte.

194) ἀκμή für den Höhepunkt der Liebeserregung Stob. IV S. 447, 4; für die höchste Begehrlichkeit des jungen Menschen Athenäus XIII 569 d; für die höchste körperliche Reife Plato, Rep. V 460 e (vgl. Bauer, Sp. 1342) und Athen. XIII 563 d.

195) Die Deutung Achelis' für γαμείτωσαν (S. 24): Die geistlich Verlobte und der (nicht geistlich Verlobte), der sie haben will, mögen heiraten — scheitert für mich an dem häufigen Subjektswechsel, der sich dann ergeben würde, und an der fehlenden Erwähnung des Heiratskandidaten, abgesehen von der sachlichen Schwierigkeit, die der Zusammenhang bietet (es erheben sich dann wieder z. T. die Bedenken, die gegen eine Deutung auf Vater und Tochter sprechen). Auch die v. l. γαμείτω führt nicht weiter. Ein gutes Subjekt für „sie mögen heiraten" ergibt sich m. E. nur, wenn man es auf d e n „jemand" und d i e ὑπέρακμος als geistlich Verlobte bezieht. Zu γαμίζειν = heiraten vgl. Lietzmann z. St. und Grafe S. 69. Jülicher übersetzt „in ein Eheweib verwandelst" (S. 384). Wenn es sich um eine Wegverheiratung handelte wegen der Überreife des männlichen Partners, dann könnte lieber der Verlobte die Verlobte einem anderen jungfräulich Lebenden oder einer Familie zur „Bewahrung" übergeben, falls er sich nicht mehr beherrschen kann.

In dem ὑπέρακμος liegt nicht nur, daß sie so blühend wird, daß der Jüngling in Versuchung kommt, sondern auch, daß sie selbst entsprechend ihrer Reife in der Erregung durch kleine Handlungen vielleicht die Begierde des Jünglings unabsichtlich reizt (vgl. Achelis Virg. S. 26 f.). Vgl. Methodius Sympos. III 14 (89).

196) Cyprian ep. LXII 3 (Migne 4 Sp. 379; vgl. Koch S. 80). Vgl. Past. Herm. sim. IX 11, 3!

sehen. Ja, merkwürdigerweise scheinen weder Paulus noch die scheidungsfroheren unter den Korinthern auf den Gedanken gekommen zu sein, daß der und die geistlich Verlobte sich trennen könnten[197]). Sie hätten sich doch wohl auch anderweitig verbinden können, sei es mit anderen jungfräulich Lebenden, sei es mit einem älteren Ehepaar oder sonstwie. Offenbar war nicht an Gott ein Gelübde der Keuschheit abgelegt worden; noch bei Tertullian finden sich keine Zeugnisse für die Unabänderlichkeit des Gelübdes der Jungfräulichkeit „oder gar für eine Rechtsverbindlichkeit, kraft der eine nachfolgende Ehe ungültig wäre"[198]). Noch Cyprian gibt sogar den Rat, daß Syneisakten, „wenn sie nicht durchhalten wollen..., lieber heiraten sollen"[199]); und noch Methodius gibt I. Kor. 7 die Auslegung, daß Paulus dort „den Jungfrauen, die ein Keuschheitsgelübde abgelegt haben, den Rücktritt und den Abschluß einer gesetzlichen Ehe offen läßt"[200]). Man versprach sich nur gegenseitig, sich auf dem Wege der Keuschheit das Leben auf Erden und im Himmel zu erleichtern, ein Versprechen, das Paulus auch den Eheleuten durch I. Kor. 7, 5 nicht etwa verbieten wollte[201]), wenn es nur auf beiden Seiten ganz freiwillig war, obwohl natürlich solcher Verzicht schwerer war als von vornherein geleisteter.

Juristisch und gesellschaftlich war ein solches Verhältnis um so eher möglich, als ein offizieller Eheschluß hauptsächlich den Zweck der Anerkennung der Kinder hatte; sonst war weithin jede Form von Konkubinat erlaubt. Von daher ist das „geistliche

---

197) Jülicher will das dadurch erklären, daß die Auflösung des Verlöbnisses unvermeidlich etwas Gehässiges mit sich gebracht hätte (er nimmt an, daß die geistlich Verlobten jeweils ursprünglich ein Liebespaar gewesen seien, das sich eigentlich heiraten wollte, S. 384 f.). Aber das wäre nicht Grund genug zur Schaffung einer dem eigenen Gewissen bedenklichen Einrichtung gewesen, mindestens nicht für Paulus zu ihrer Duldung.

198) Koch S. 75.

199) Ep. 62, 2 (Migne 4 Sp. 378): Si autem perseverare nolunt..., melius est ut nubant (vgl. Koch S. 77).

200) Method. Sympos. III (II) 14 (89 f.); Koch S. 105. Nach Achelis II S. 336 Anm. 9 findet sich die Strafandrohung für heiratende Virgines Christi erstmalig 314 (Ancyra c. 19).

201) I. Kor. 7, 6.

Verlöbnis“ formal wohl am ehesten zu verstehen [202]). Die Christenheit hätte dann schon frühe dieser freieren Formen des Zusammenlebens von Mann und Frau sich ohne Bedenken bedient, um ihr „Ehe“ideal zu verwirklichen. Vielleicht besteht irgendwo ein Zusammenhang mit einem uns unbekannten religionsgeschichtlichen Phänomen, etwa einem asketischen Zusammenleben von Männern und Frauen. Eine gewisse Parallele bieten die Therapeuten Ägyptens [203]); es ist durchaus wahrscheinlich, daß Paulus von dieser jüdischen Diasporasekte gewußt hat, und daß er Ähnliches, wie dort möglich war, auch seinen korinthischen Christen zutraute. Aber eine ernstliche Parallele ist das nicht: die Therapeuten und Therapeutiden kamen sich nur sehr selten näher. Im Kult der syrischen Göttin wird zwar von kontinentem Zusammenleben von Männern und Frauen berichtet [204]); doch ist keine Beziehung des Paulus dazu im Ernst denkbar. Die Erscheinung in I. Kor. 7 läßt sich m. E. völlig befriedigend aus den allgemeinen asketischen Grundtendenzen der Zeit und vor allem des paulinischen Christentums verstehen.

Man kam — nicht ohne gegenseitige Neigung wohl — zu einem gemeinsamen Leben zusammen, das nur zwei Menschen umfaßte. Das für Paulus und viele Korinther Anstößige an der Ehe fiel damit weg: man kümmerte sich vor allem nicht um Sexuelles, und auch sonst nicht mehr umeinander, als der Dienst und das Leben für Christus erlaubte. Man legte sich weiter keine Verpflichtungen auf (auch etwa durch Kinder) und durfte sich doch aneinander freuen, vor allem aber sich religiös stützen und helfen [205]).

Wichtig ist hierbei, daß Paulus dem Zölibat große Bedeutung beizumessen scheint, so große, daß er offenbar eine besondere Übung in der Kontinenz durch dauerndes Sich-in-Gefahr-begeben für wertvoll hält. Gerade weil bei anderen sinnliche Liebe Kon-

---

202) Gegen den ἄγραφος γάμος oder die Probeehe der Ägypter, auf die Leipoldt Frauen Anm. 183 hinweist, besteht der für mich entscheidende Unterschied darin, daß zu ersteren geschlechtlicher Verkehr gehört, zum geistlichen Verlöbnis grundsätzlich nicht.

203) S. o. S. 54 f.; vgl. Achelis Virgines S. 29 ff.

204) Lucian, De dea Syria 22 Ende; vgl. Strathmann S. 248. — Dagegen bieten die ägyptischen Priester gar keine Parallele (Strathmann S. 239—41), da das Zusammenleben mit weiblichen Personen dort fehlt; über die Katochoi ebd. S. 243.

205) Vgl. Achelis Virgines S. 72!

sequenz der geistigen ist, sollen die geistlich Verlobten zeigen, daß die Christen erhaben sind auch über die natürliche Sphäre und das Pathos des sinnlichen Verlangens. „Trotz der intimsten Gemeinschaft“ sollte „hier die Kraftprobe erster Ordnung abgelegt werden“ [206]).

Aber auch hier übertreibt Paulus nicht und warnt auch ausdrücklich davor: wenn es euch Verlobten zu viel Kraft kostet, dann vergeudet sie nicht unnötig. Er erlaubt das Ehelichwerden, aber er sagt deutlich, daß er den Zwang dazu als einen Mangel empfindet, daß seine Sympathie nur bei denen ist, die weiter jungfräulich zusammenleben. Besonders verständlich wäre diese Stellungnahme, wenn die Einrichtung von ihm selbst getroffen worden wäre [207]). Die merkwürdige Art, wie Paulus seiner Ansicht Ausdruck gibt (v. 38), ist wohl wieder aus seiner Rücksicht auf die „Schwachen“ [208]) zu erklären. Auch hier gibt es keine zweifache Moral, sondern nur e i n e vollwertige. Das wird in sehr feiner zurückhaltender Weise gesagt, um den, der ohne Ehe nicht leben zu können meint, nicht zu verletzen.

Den Gemütswerten des Zusammenlebens von Mann und Frau ist damit keine besondere Bedeutung von Paulus selbst zugemessen.

§ 16.

Die Wiederverheiratung.

Eine letzte Anfrage der Korinther betraf die Wiederverheiratung. Da gibt nun Paulus eine Formel als Antwort, die nicht ganz so juristisch klingt, wie Rom. 7, 2, aber doch auch nicht besonders tief gräbt (I. Kor. 7, 39 f.).

Paulus hatte ja schon deutlich gesagt: Nichtheiraten ist besser; aber er sagt leider nicht ausdrücklich, ob er eine zweite Ehe als Untreue empfunden hat [209]). Immerhin ist mir das bei seiner großenteils geradezu juristisch kühlen Stellungnahme unwahr-

206) Jülicher S. 380.

207) Wie Achelis (S. 150 Bd. I) annimmt.

208) Vgl. Rom. 14, 1; 15, 1.

209) Für die Geringschätzung der zweiten Ehe im Altertum vgl. „Demosth.“ or. 59 c. Neär. 75 (die Frau des ἄρχων βασιλεύς muß vorher unvermählt gewesen sein; vgl. Leipoldt Frauen Anm. 426). Athenäus XIII 559 b. d. Keil-Pr. III 114. 163.

scheinlich. Die Ehe ist eine Fessel, die man sich auflegen k a n n, die man aber sich nicht aufzuerlegen besser tut; denn das letztere gibt eine höhere „Seligkeit“ [210]). „Glücklicher zu preisen ist sie, wenn sie enthaltsam ist.“ Natürlich wirkt das auch auf ihre religiös-sittliche Beschaffenheit zurück, in der ja ihre Selbstbeherrschung begründet ist. Es ist sogar möglich, daß das Wort „selig“ schon im Judentum für den Zustand nach dem Tode angewandt wurde [211]), so daß dann auch hier an eine höhere Seligkeit nach dem Tode gedacht sein könnte [212]). Jedenfalls meint die Paulusstelle, daß die nicht wieder heiratende Witwe einen glücklicheren Zustand erlebt, sei es in diesem, sei es in jenem Aeon; und dieses Urteil soll vom religiösen Standpunkt her gelten, denn Paulus bezeichnet sein Urteil als ein religiöses, indem er sich auf seine charismatische Begabung beruft. Das Wichtige ist dabei, daß Paulus die Wiederverheiratung nicht als z w e i t e Ehe ablehnt, als Untreue gegen den ersten Gatten, sondern überhaupt als Ehe, als (zweite) sexuelle Leidenschaft. Auch hier wieder nichts von einer bleibenden geistig-seelischen Gemeinschaft in der Ehe, Anklang mehr an die Kantsche Definition: dann möchte man freilich auch meinen, daß die Witwe sich ohne Ehe glücklicher fühlt, kosmisch und religiös gesehen.

Wenn also die Wiederverheiratung „im Herrn“ geschehen soll, dann heißt das, daß diese Ehe der profanen Sphäre wenigstens bis zu einem gewissen Grade dadurch enthoben werde, daß beide Partner Christen sind. Eine „kirchliche“ Heiligung könnte hier höchstens durch die namentliche Fürbitte der Gemeinde gedacht werden [213]).

---

210) Nach Rom. 14, 22 sagt „selig“ bei Paulus wohl dasselbe oder etwas Ähnliches, wie das hebr. „wohl dem, der“..., vgl. LXX Gen. 30, 13; Deut. 33, 29; I. Kön. 10, 8; Pss. Sir.; Jes.; vgl. Leipoldt Frauen Anm. 220. Allerdings muß man dabei den religiösen Gehalt dieser Seligpreisungen im Auge behalten.

Selbstverständlich kann es in diesem Zusammenhang, der von der Stellung des C h r i s t e n zur Ehe spricht, n i c h t „ohne religiöse Färbung“ (Bauer Sp. 764) gemeint sein. Es gehört hier als Anfang etwa zu Jak. 1, 25.

211) IV. Makk. 12, 1.

212) Andernfalls vgl. Stob. IV 22, 37 (S. 516): „Nichts ist schwerer, als das Bett eines Weibes... selig, wer das nicht kennt!“

213) Für die spätere Zeit vgl. Achelis II S. 99 S. 426 f. (Exk. 65). Ferner Chrysost. Hom. in I. Kor. 7, 2 (Migne 51 Sp. 210): im Priester haben die

§ 17.

Die Sklavinnen.

An I. Kor. 7, 21 schließt sich noch eine interessante Frage an. Ohne Zweifel gab es in den paulinischen Gemeinden nicht wenige Sklavinnen [214]). Wie setzten sich diese, wenn sie heidnische Herren hatten, mit der christlichen Gehorsamsforderung [215]) auseinander, wenn die Sklaverei als gottgewollte Ordnung bestehen blieb [216]) ?

Zunächst handelte es sich dabei um sittlich durchaus berechtigte Ansprüche der Herrschaften: die Sklavinnen wurden vom Herrn ernährt — natürlich konnte nicht für sie besonders gekocht werden; sollten sie bewußt Götzenopferfleisch essen [217]) ? Sollten sie dem Herrn bei irgendwelchen Kultusvorbereitungen behilflich sein und so am Götzendienst teilnehmen? — Die Sklavin hatte wohl nicht immer freie Religionsübung; so wird sie z. B. in eine Mysterienreligion mit ihrer Herrin eingeweiht, auch wenn sie Abscheu dagegen hat [218]) — wie soll sie sich da verhalten? Es ist durchaus wahrscheinlich, daß an Paulus solche Fragen gestellt wurden, gerade auch von ängstlicheren Sklavinnen. Gewiß hat der Apostel dann die Anweisung I. Kor. 7, 21 aufgehoben und entsprechend 7, 15 geraten, möglichst frei zu werden; wenn das aber nun nicht möglich war? Wenn dann vollends der heidnische Herr unsittliche Forderungen an die christliche Sklavin stellte [219]), die er gar nicht als unrechtmäßig empfand? Kinder aus solchen Verbindungen

---

Hochzeitsleute Christus so unter sich sitzen, wie seine Freunde auf der Hochzeit zu Kana.

214) Vgl. oben § 4 Anm. 396.

215) Eph. 6, 5; Kol. 3, 22; Tit. 2, 9.

216) I. Kor. 7, 20—24.

217) I. Kor. 10, 27 f.

218) Livius XXXIX 10, 5. — Daß sie meist gezwungen war, an der Kultübung der Herrschaft teilzunehmen, ist mir deshalb bedenklich, weil Paulus so unbefangen zum Bleiben in der Sklaverei ermahnt. Vielleicht bezog sich jener Zwang nur auf Sklavinnen, die sich dauernd in der unmittelbaren Umgebung ihrer Herrschaft befanden. Vgl. Leipoldt, Dionysos 1931 S. 55.

219) Artem. Oneirokr. 73, 17 f.; 180, 11 f. Vom Verkehr mit der Sklavin zu träumen, bedeutet etwas Gutes; „denn die Sklaven sind Besitz dessen, der das Traumgesicht hat“ (73, 18 f.); vgl. Laukamm S. 42. Ferner Plut. Amatorius 21, 768 A; vgl. Leipoldt Frauen Anm. 258.

waren oft hochgeschätzt [220])! Und noch Chrysostomus muß dagegen kämpfen, daß man den Verkehr mit der Sklavin nicht weiter schlimm findet, weil ihn das weltliche Gesetz nicht bestraft [221]).

Interessant zu wissen wäre auch, wie Paulus sich zu den Sklavenehen stellte [222]). Am wahrscheinlichsten ist, daß er sie monogamisch geführt und als untrennbar betrachtet wissen wollte [223]), wenn auch ein formal-rechtlich gültiger Eheschluß nicht möglich war. Aber die Gestaltung dieser Ehen hing nicht nur von dem Willen von Mann und Frau ab; ohne Einwilligung des Herrn kann kein Sklave heiraten [224]); „eine christliche Sklavin war das Eigentum ihres Herrn, ihre Kinder waren für ihn eine Gewinnquelle... aber wir hören nichts von irgendwelcher Erörterung bezüglich dieser Einrichtung“ [225]), auch späterhin nicht. Wir können in alledem nur konstatieren, daß sich Paulus leider nicht dazu geäußert hat.

§ 18.

Die Lasterkataloge.

Von geringerer Bedeutung für unsere Frage sind die sogenannten Lasterkataloge, die die Unsittlichkeit schlechthin verbieten [226]), und die abschreckende Schilderung der heidnischen Unzucht Röm. 1, 24 ff. Gemeint ist mit „Unzucht“ [227]) jeder außereheliche Geschlechtsverkehr; denn den Verkehr mit der Dirne verbietet Paulus I. Kor. 6, der mit der Sklavin wurde schon von den Juden untersagt [228]), wie ja auch von den edleren Griechen [229]). Paulus geht über die jüdische Moral also nur darin

220) Sudhoff S. 149.
221) Hom. in I. Kor. 7, 2 (Migne 51 Sp. 213 f.).
222) Nach Sudhoff S. 149 wären sie „relativ selten“ gewesen.
223) Das gleiche gilt wohl vom Konkubinat, wo es allein, monogamisch bestand und aus sozial-rechtlichen Gründen nicht in eine Ehe verwandelt werden konnte. Vgl. a. o. § 15 Anm. 202.
224) Longi Past. III 31.
225) Donaldson S. 168.
226) (Rom. 13, 13) I. Kor. 5, 11; 6, 9; II. Kor. 12, 21; Gal. 5, 19; Eph. 5, 3. 5; Kol. 3, 5; I. Tim. 1, 10; vgl. auch I. Kor. 10, 8.
227) πορνεία. — So auch Bauer Sp. 1111.
228) Leipoldt Frauen Anm. 258.
229) Xenoph. Ephes. II 1 u. a. m.

hinaus, daß er die Vielweiberei ablehnt; dazu sich zu äußern, hatte er aber heidenchristlichen Gemeinden gegenüber gar keinen Anlaß.

Gegen die heidnischen Laster hat der Jude einen besonders tiefen Abscheu, gerade auch in der Diaspora [230]); daß er darin sich über die erhebt, die von dem wahren Gott nichts wissen, ist sein großer Stolz [231]). Paulus ist in diesem Überlegenheitsgefühl ganz Jude, Röm. 1, 24 ff.; man kann deshalb auch aus dieser Stelle nicht schließen, daß er den geschlechtlichen Dingen ein unbedingtes natürliches Recht zugesprochen habe.

Freilich mochte man wegen der heidnischen Verkommenheit in judenchristlichen Kreisen starke Bedenken gegen das gesetzesfreie Evangelium des Paulus tragen [232]); um so verständlicher wird seine Abneigung gegen all diese Dinge, seine Betonung ihrer Minderwertigkeit in der Missionspredigt [233]) und seine unerbittliche Strenge, die sich gegenüber Rückfällen auswirkt, die in seinen Gemeinden vorkommen [234]).

Aus den Tugendkatalogen [235]) ist nur nochmals hervorzuheben, daß in ihnen nicht nur Keuschheit [236]), sondern auch die Enthaltsamkeit aufgezählt und gefordert wird [237]).

230) Ps.-Phokylides 3. 67. 179. 187. 189. 192.

231) Belege bei Billerbeck III S. 66; vgl. etwa Aristeasbr. 152.

232) Achelis I S. 51.

233) I. Thess. 4.

234) I. Kor. 5, 5.

235) Gal. 5, 22 f.; Phil. 4, 8; vgl. II. Kor. 6, 6.

236) Phil. 4, 8; Gal. 5, 23 nicht nach allen Handschriften. Diese Tugend kann schon an und für sich die Unverheirateten meinen, I. Tim. 4, 12!

237) Gal. 5, 23.

Kapitel 3.

Frauenfeindschaft.

§ 19.

Die Schleierfrage.

Die bisher von uns behandelten Stellen sprachen meist von Ehe und Geschlechtsverkehr; von I. Kor. 11, 3—16 ab nimmt Paulus mehr Stellung zur Frau als Mensch überhaupt und als Gemeindeglied insbesondere.

Hier erfahren wir einmal etwas von den Schwierigkeiten, auf die die Schaffung einer neuen christlichen Sitte in den heidenchristlichen Kreisen stieß. Ob Paulus, abgesehen von den gottesdienstlichen, neue Lebens- und Anstandsregeln in den Gemeinden für die Frauen und ihr Zusammensein mit Männern gegeben hat, entzieht sich unserer Kenntnis; von der Fülle späterer Vorschriften ist hier noch nichts zu spüren [1]).

Paulus hatte in den von ihm gegründeten Gemeinden — wahrscheinlich war er auch in den judenchristlichen Gemeinden üblich [2]) — als autoritative Lehrtradition den Brauch eingeführt (v. 2), daß die Frauen verschleiert in den gottesdienstlichen Versammlungen erschienen — oder aber sich für die gottesdienstliche Betätigung verschleierten. Wie er das überall durchgesetzt haben mag, das zu verstehen, bereitet uns nicht geringe Schwierigkeiten.

Schon für die jüdische Sitte stimmen die Meinungen der Fachleute nicht überein [3]). Wie schwer dieser als Zwangssitte neue

1) Vgl. dazu Achelis II S. 97 f., 102 f.

2) V. 2 und v. 16?

3) Philo leg. spec. III 56 bezeichnet den Schleier als „Symbol der Scham . . ., das die völlig unbescholtenen Frauen zu tragen pflegen". Auch bei den Juden scheint indessen (Benzinger, I. Hebräische Archäologie ³ 1927 S. 85) das Verhüllen des Gesichtes der Frau nicht immer üblich gewesen zu sein, wenigstens nicht in früherer Zeit. Nach Sam. Krauß, Talmudische Archäologie I S. 189 hätte noch in talmudischer Zeit keinerlei Zwang dazu vorgelegen; „erst in I. Kor. 11, 3—15 wird ... für bedecktes Haupt der Frauen plädiert" (S. 653, vgl. S. 196!).

Brauch gegenüber der heidnischen Wertung des Schleiers als bloßer Schmuck durchzusetzen war, zeigt noch die Polemik Tertullians gegen den Kopfputz der Christinnen, denen vielmehr von Gott befohlen sei, sich zu verschleiern [4]), zeigen die Tatsachen, daß z. B. die fromme Kaiserin Helena sich ohne Schleier darstellen läßt [5]), daß ferner auch die altchristliche Kunst keinerlei Einheitlichkeit in dieser Beziehung aufweist. So werden öfters auf den Malereien der Katakomben betende Frauen ohne Schleier dargestellt [6]) (während die Mehrzahl derselben allerdings wohl den Schleier trägt) [7]). Wie wenig der Künstler hier von einem Zwang der Sitte wissen will, zeigt die Tatsache, daß mitunter auf demselben Bild die eine Orantin mit, die andere ohne Schleier dargestellt ist [8])! Auch Maria wird ohne Schleier gemalt [9]), außerdem natürlich oft andere Frauen so dargestellt [10]). Ein ähnliches Bild ergibt die übrige altchristliche Kunst [11]).

Noch die syrische Didaskalia muß der Christin die Verschleierung einschärfen [12]), ohne daß man eigentlich das Gefühl hat, daß sie auf unbedingten Gehorsam rechnet: wenigstens soll die Christin künstliches Haargeflecht meiden [13]). — Bei Ps.-Ambrosius scheint es durchaus so, als ob noch damals der Schleier für

4) De cultu fem. II 7.

5) Stückelberg, E. A. Die Bildnisse der römischen Kaiser und ihrer Angehörigen 1916 T. 158. — Dobschütz läßt ja denn auch die Möglichkeit offen, daß der Schleier in Korinth nur während des Gottesdienstes getragen werden sollte (S. 35). Nach v. 4 f. 13 ist das in der Tat nicht unwahrscheinlich.

6) Garrucci 11, 1; 34, 1. 49, 1; 64, 1. 2; 65; 69, 3 (vgl. 190, 4. 6; 191); sehr deutlich Wilpert T. 204 (62); vgl. 96. 185. 260, 2.

7) Vgl. Sybel, L. von Christliche Antike Bd. I 1906 S. 258.

8) Garrucci 35, 1.

9) Ebd. 30 (vgl. Wilpert T. 81); mit den 3 Magiern 35, 2; 55, 2; 58, 2.

10) Garrucci 38, 3; 45, 1; 47, 1; 57, 2; 60, 2; 64, 2; darunter öfters Verstorbene; die turmbauenden Jungfrauen 95. Ferner Heilige, Wilpert T. 213. 24; Samariterin ebd. 29. 54; Dienerinnen 133. 157.

11) Besonders die Sarkophage; hier wird oft die Verstorbene ohne Schleier dargestellt, Garrucci 357, 3; 359, 2—4; 364, 1; 365, 1; 366, 2. 3; 329, 1; 338, 4; oder Maria (Vermählung mit Joseph 344, 2; Magier 317, 4) oder alttestamentliche Frauengestalten (309, 1—3 wohl Mirjam; Hiobs Weib 322, 2). Zur Darstellung der Maria ohne Schleier sonst vgl. 212, 1; 214; 478, 38; Martha oder Maria bei der Lazaruserweckung 204, 1; 438, 4. Die Frau eines Diakons ohne Schleier Ramsay Cities II zu S. 736.

12) Achelis-Flemming S. 11, 32 ff.

13) Ebd. S. 10, 32.

die Christin nicht allgemein üblich gewesen, sondern als obligatorisches Kleidungsstück auf die geweihte Jungfrau beschränkt wäre [14]).

Wenn das Schleiergebot sich so schwer durchsetzte, dann ist es in der Tat höchst wahrscheinlich, daß Paulus die Sitte, sich regelmäßig zu verschleiern, in den hellenistischen Gemeinden nicht vorgefunden, sondern aus der judenchristlichen Gemeindedisziplin übernommen hat. Der Jude weiß sich in diesem Punkt scharf von den Heiden geschieden; nach ihm ist es für die Heidinnen typisch (!), daß sie ohne Schleier herumlaufen [15]). Auch der Christ Tertullian weiß davon, daß die Judenfrauen durch ihren Schleier sofort auffallen [16]).

Daß dies die historische Entwicklungslinie sei, ist endlich auch die Meinung der alten Kirche selber: das Schleiertragen sei eine fest tradierte jüdische Sitte gewesen, die durch den Apostel autoritative Geltung bekommen sollte (für die Christen) [17]).

In der hellenistischen Welt war also die Sitte in dieser Hinsicht ganz und gar nicht einheitlich [18]). Wohl wurde der Schleier von der Braut bei der Brautwerbung [19]) bzw. am Hochzeitstage zur Verhüllung getragen; das wird aber auch ausdrücklich ver-

---

14) Migne P. L. 16 Sp. 389 a, de lapsu virg. V (21): diese heißt velata, die noch nicht durch ein Gelübde Gebundene nondum velata.

15) Rabba num. 9, 13, Schlatter S. 23.

16) De corona c. 4 (Öhler S. 424); vgl. Achelis I S. 121. De oratione 22 (Öhler S. 576).

17) Tert. de corona 4 (Öhler S. 425) sequitur ut traditio consuetudini morem hunc dederit, habiturum quandoque apostoli auctoritatem; vgl. Achelis I S. 121. — Eine ganz ähnliche Beurteilung der ganzen Frage finde ich nachträglich bei Schlatter S. 54 f.!

18) Trotz der gegenteiligen Behauptungen, daß der Schleier von der anständigen Frau bei jedem Ausgang getragen wurde (Bornhäuser S. 484; Lietzmann S. 54; Heinrici S. 300 f.; Dobschütz S. 34; Seeberg S. 126): Das Richtige bei Zscharnack (S. 72) und Münter (S. 40); dieser beruft sich dabei mit Recht auf Tert. de virg. vel. 3. 13; de cultu fem. II 4 ff.

Die wenigen Stellen, die für jene Kommentarmeinung sprechen, werden von der Fülle der Gegenargumente erdrückt. Meist beruft man sich auf Plut. Aet. Rom. 14, 267 A. Vielleicht denkt Plutarch hier an die spartanische Sitte, von der aber auch die Unverheirateten ausgenommen waren (Apophth. Lac. 232 C, 2).

19) Dissel S. 11.

merkt[20]); und das ist der einzige Fall, auf den der Christ für die obligate Verschleierung der Heidin hinweisen kann[21]). Sonst trägt die Frau keinen Schleier[22]). Paulus hatte die Sitte, sich gänzlich zu verschleiern, allerdings in seiner Heimatstadt vorgefunden[23]); aber sie war in Tarsos schon viel „strenger", als im sonstigen Kleinasien[24]).

Die Archäologen sagen nichts von irgendwelchem auch nur einigermaßen allgemeinen Zwang der Sitte. Es läßt sich oft nicht zwischen „Schleier" und Haube scheiden[25]); beides war Modesache und wechselte mit der Mode[26]), der sich auch die Dirnen nicht entzogen. „Der Kopfputz läßt höchstens die Unterscheidung zu, daß Unverheiratete sich meistens auf künstliche Anordnung des eigenen Haares beschränkten, während sonst Haar und Kopf mit Binden und Reifen, Netzen und Haarsäcken, Schleiern und Tüchern, sowie sonstigem Schmucke umgeben zu werden pflegte[27])." Natürlich aber trug man nicht all das zugleich, son-

---

20) Lucian Sympos. 8; so noch im 19. Jahrh. (Wachsmuth, K., Das alte Griechenland im neuen 1864 S. 98).

21) Tert. de virg. vel. 11 (Öhler S. 900).

22) Denn dann könnte man nicht auf der Straße sehen, daß ihre Locken eine andere Farbe haben als der Scheitel: Epistologr. S. 95 (L. an Ph. § 1).

23) Dion. Prus. or. 33 § 48.

24) Vgl. die Münzbilder bei Ramsay, W. M. The Letters to the Seven Churches of Asia London 1904 S. 174 Fig. 10; S. 259 Fig. 19 (Smyrna personifiziert ohne Schleier); S. 266 Fig. 22 (Sm. und Thyatira personifiziert ohne Schleier); S. 367 Fig. 32 (Die Kaiserin Livia als Demeter (!) auf sardischer Münze ohne Schleier) Ramsay Cities II S. 692 Abb. Artemis ohne Schleier.

Was Ramsay Cities of St. Paul S. V f ausführt, besagt natürlich für die damalige Zeit gar nichts. Auch Expositor VII, 2 (1906) S. 150 f. geht er vom Orient des 19. Jahrh. aus. Es scheint, als ob auch in Tarsos eine Erweichung der Sitte unter dem griechischen Einfluß stattgefunden hätte; wird doch zuweilen sogar die Stadtgöttin von Tarsos ohne Schleier dargestellt (Ramsay Cities of St. Paul S. 150 Fig. 14), allerdings in seltener Ausnahme (Hill, G. Fr., Catalogue of the Greek Coins of Lycaonia, Isauria . . . London 1900 S. 178—217). Andere Frauen werden auf tarsischen Münzen öfter ohne Schleier dargestellt (ebd. S. 220 f. Nr. 292; S. 222 Nr. 299; S. 224 Nr. 307 f. usw.; T. XXXIV 7).

25) Vgl. Furtw.-Reichh. T. 45. Daher sind auch die Ausführungen Bornhäusers (S. 476 f.) unzutreffend. Paulus schreibt nicht an Orientalen.

26) Furtw.-Reichh. II S. 17.

27) Hermann, K. F., Lehrbuch der griechischen Privataltertümer [2]1870 S. 163.

dern nur eins oder das andere, also auch einmal einen Schleier. Aber er ist nur Schmuck, allenfalls Kennzeichen für Angehörige dieses oder jenes Standes [28]). Er ist Schmuck — denn von einer Verhüllung durch den Schleier kann man meist nicht sprechen [29]).

Für das 4. Jahrhundert ist die Verwendung des Mantels als einer Art Schleier für die Reise bezeugt [30]). Wie wenig die Verhüllung des Haares ein Zeichen der Ehrbarkeit zu sein braucht, zeigt eine Darstellung der Helena bei einem Besuch des Paris mit „Schleier" und entblößtem Oberkörper [31]), zeigt die Darstellung von Hetären mit einer Art „Hauben, in denen nach der Mode der Zeit die Haare stecken" [32]). Bezeugt ist die Verwendung von Tüchern und Himation als eine Art Schleier für die verschiedensten Lebenskreise: nicht nur Tänzerinnen tragen dieses angebliche Zeichen der Ehrbarkeit [33]), sondern auch einmal ein Jüngling [34]). Manchmal trägt gerade eine untergeordnete Person einen

---

28) Vgl. Dissel S. 12.

29) Z. B. Rubensohn T. II.

30) Rosenberg, A., Geschichte des Kostüms Bd. I (o. J.) T. 30. Auf seinen Modebildern aus der Zeit nach den Perserkriegen ist nirgends ein Schleier zu sehen (T. 26; vgl. den Text zu T. 25); dagegen wird die κεφαλὴ περίθετος im 5. Jahrh. nicht nur von Frauen, sondern auch von Männern beim Gelage getragen (Pauly-Wissowa VII 2130).

Die kaiserlichen Frauen tragen keinen Schleier (vgl. im einzelnen Delbrück, R., Bildnisse römischer Kaiser 1914; nur Julia Domna trägt einmal einen, XLVII 1).

31) Furtw.- Reichh. T. 79.

32) Ebd. Text Bd. II S. 17.

33) Reichhold, K., Skizzenbuch griechischer Meister 1919, T. 58, 1 b.

34) Ebd. T. 27 (offenbar Stutzer). — Die trauernde Penelope trägt den Schleier (T. 45, 1); aber T. 72 erscheint eine Verstorbene ohne Schleier. Hera, das Vorbild der tugendhaften Ehefrau, erscheint ohne Schleier (T. 71). Ebenso Demeter (! 47, 4), Frauen auf der Straße (Fig. 30), trauerndes Mädchen (Fig. 21), ein Mädchen am Opfertisch (T. 38).

Furtw.-Url. zeigt ohne Schleier: Demeter (T. 13), Eirene (T. 21), die keusche Hera (T. 9). — Furtwängler, A., Die antiken Gemmen 1900 (sämtlich aus der hellenistischen Epoche): Isis, Artemis, Nike, Tyche, Athene, Aphrodite erscheinen meist ohne Schleier. Ein tanzendes Mädchen trägt ihn (XXXVII 33). Die Büste einer jugendlichen Frau zeigt keinen Schleier (XXXIII 3; anders infolge der Darstellung als Demeter 1 f.). Eine Priesterin erscheint ohne Schleier (XXXIX 21).

Auch die Moiren brauchen keinen Schleier zu tragen (Dissel S. 14), ebensowenig Alkestis, das Muster der tugendsamen Gattin (ebd. Tafel; S. 15).

„Schleier", die bedeutendere nicht[35]). Öfters wird das Haar mit einem halb über den Kopf gezogenen Tuch bedeckt[36]).

Der Schleier wird also in hellenistischer Zeit in Griechenland weder bei religiösen Handlungen[37]) noch auf der Straße obligatorisch getragen. Er ist häufig zu sehen bei chthonischen Gottheiten, bei Trauernden und Toten; das „über den Kopf gezogene Gewand" ist das Kennzeichen der Unterweltgottheiten[38]) und deshalb auch ihrer Verehrer und derer, die sonst mit der Unterwelt zu tun haben[39]); so mag es kommen, daß auch trauernde Männer das Gewand über den Kopf ziehen[40]), diesen „verschleiern". Vielleicht wurde er bei größeren Ausgängen und Reisen häufiger getragen, natürlich auch, wenn man unerkannt sein wollte.

Am ehesten könnte man sagen, daß in der größeren Zahl der Fälle die Ehefrau keinen Schleier trägt. Besonders hätte natürlich die Griechin die Begründung abgelehnt, die Paulus dem Schleiertragen der Frau gibt; und besonders hätte sie es zurückgewiesen, mit moralischem Zwang in einem Privathause im verhältnismäßig doch nicht allzugroßen Kreise einen Schleier zu tragen.

In der Tat beruft sich Paulus wohl auch gar nicht auf eine allgemein griechische Frauensitte, sondern nur auf den von ihm eingeführten christlichen Brauch und darauf, daß nach griechischem

---

35) Winter, Fr., Kunstgeschichte in Bildern Bd. I^2 S. 357 Fig. 1.

36) Ebd. 358, 1; 361, 4; 363, 1 f.; 364, 5; 366, 3 auf einem Grabrelief; im 4. Jahrh. erscheinen die Frauen auf Grabmälern immer so, außer 314, 6. Ohne diese Art „Schleier" z. B. 358, 3; 360, 3; 363, 6; 365, 6 auf einem Weihrelief bei der weiblichen Hauptperson; das Fehlen beweist hier die Freiheit der Sitte.

37) Die Andaniainschrift (Ditt. 736), die die Kleidung der Frauen in der Prozession sehr ausführlich beschreibt (c. IV), erwähnt nichts von einem Schleier; dagegen kennt ihn die Isisprozession (Apul. Metam. XI 10; er kann aber dabei auch fehlen, Leipoldt Religionen Abb. 56). Er findet sich z. B. nicht bei einer opfernden Frau (Rubensohn T. V.).

38) Dissel S. 13, vgl. Rubensohn T. XII; auch bei Kybele, Leipoldt Religionen Abb, 125. 144. 142.

39) Vgl. die Darstellungen von Adorantinnen aus dem Demeterbezirk von Pergamon, Mitt. dtsch. arch. Inst. Athen 35 (1910) S. 519 f.; ferner s. Furtw.-Reichh. Bd. I S 276; vor allem Furtw.-Url. T. 14, Euridike auf dem Wege aus der Unterwelt; vgl. o. Anm. 34.

40) Oder männliche Eleusismysten, Leipoldt, Religionen, Abb. 184.

Empfinden es allerdings unschicklich ist, wenn der Mann bedeckten Hauptes betet [41]). Nach griechischer Sitte betet aber auch die Frau unverhüllt [42]), wenn es ihr auch unbenommen ist, ein Tuch dabei lose auf dem Hinterhaupt zu tragen. Paulus verläßt also den Boden der allgemein hellenistischen Sitte und trägt nunmehr seine eigene christliche Argumentation vor. Er fordert, daß die Christin den Schleier im Gottesdienst immer trägt; andernfalls stellt sie sich seiner Meinung nach der Dirne gleich, weil der Schleier im Gottesdienst das Zeichen der Untertänigkeit unter einen „Herrn" ist, die Dirne aber einen menschlichen Herrn über sich nicht anerkennt. Im Gottesdienst ist der Schleier notwendig wegen der Engel: die Engel wohnen dem Gottesdienst bei als Hofstaat Gottes, als der jetzt noch bei ihm gegenwärtige [43]) im Gegensatz zu dem von ihm abgefallenen [44]). Wegen einer dieser beiden Gruppen soll die Frau eine „Macht" auf dem Kopf haben. Die Engel selbst sind gute [45]) oder schlechte [46]) „Mächte", sie haben Gewalt über allerlei kosmische Dinge und Wesen [47]) auch nach Gottes Willen: über das Feuer [48]), die Krankheiten [49]), den Tod [50]). Sofern sie gute Engel sind, zeichnet sie ein besonderes Leuchten und Strahlen aus [51]).

Die Schöpfung ist nun offenbar insgesamt Engelgeistern, guten oder schlechten, untertan. Erlösung davon bringt allein Chri-

---

41) Zur Erklärung der Stelle braucht es nicht der Vermutung, die Korinther hätten die Synagogensitte für die Männer einführen wollen (Bornhäuser S. 481 f.); es handelt sich um das griechische Gefühl, und gegen die Einführung jüdischer Sitten wenden sich ja gerade die Korinther.

42) Ausnahmen s. o. Auch aus Stengel, P., Die griechischen Kultusaltertümer [3] 1920 geht nichts von irgendwelchem Zwang zur Ab- oder Anlegung des Schleiers bei religiösen Handlungen hervor.

43) II. Kor. 11, 14; Gal. 1, 8; 3, 19; Kol. 2, 18; II. Thess. 1, 7.

44) Jud. 6. Bei Paulus II. Kor. 12, 7; I. Kor. 6, 3. Bei Paulus braucht also ἄγγελος ohne Attribut durchaus nicht immer gute Engel zu bezeichnen, vgl. I. Kor. 4, 9 (dazu Bauer Sp. 11 (2b))!

45) Eph. 3, 10, vgl. 1, 21.

46) I. Kor. 15, 24 usf.

47) Eph. 2, 2; vgl. Apc. 9, 15. + 19!

48) Apc. 14, 18.

49) Apc. 9, 15.

50) Vgl. Apc. 20, 6 mit I. Kor. 15, 26 + 24.

51) Apc. 10, 1; 18, 1.

stus[52]), aber vorläufig ist diese nur für die Menschen bestimmt[53]), diese sind allein in die Freiheit der Kinder Gottes aufgenommen[54]), von der Herrschaft der „Mächte", der „Engel", befreit. Diese Engel und Mächte haben offenbar das Bestreben, die Schöpfung sich ganz zu unterwerfen[55]). Die Ehefrau ist zwar befreit von diesen „Mächten", aber dafür einem anderen „Herrn" untergeben, der nun ihr „Haupt" ist[56]); und zum Zeichen dieser Abhängigkeit soll die Frau eine „Macht" auf dem Haupte haben, damit nicht die Engel (gute oder schlechte) Gewalt über sie zu gewinnen trachten, eine Gewalt, die die schlechten Engel über die Dirne haben (v. 6). Von der unverheirateten Frau, die keine besondere Schuld durch ihr Untertansein zu büßen hat (s. u.), wird offenbar angenommen, daß sie Christus direkt untersteht. Der Mann ist allein gewürdigt, wie die letztere, Christus frei anzugehören, als vollwertige Persönlichkeit[57]).

Noch weniger kann natürlich davon die Rede sein, daß die Dirne geschoren worden sei. Der Grieche schätzte die Dirne viel zu hoch, um sie so zu verschandeln; „kurz geschnittenes Haar ist nur Zeichen der Trauer"[58]). In früherer Zeit ließ sich auch die Braut das Haar schneiden zum Zeichen ihrer Untertänigkeit[59]). Auffallend ist in diesen beiden Fällen die Parallele zum Schleier: auch diesen trug mit einer gewissen Regelmäßigkeit nur die Trauernde und die Braut. Um die besondere Gunst der Gottheit zu erringen, weiht ihr eine Frau auch einmal ihr abgeschnittenes Haar[60]). — „Der Haarputz der Buhlerinnen war im Gegenteil recht kunstvoll[61])." Zwar findet sich das Kurzhaar: „Brygos stellt

52) II. Kor. 5, 17 + Rom. 8, 38.

53) Rom. 8, 20 (vgl. v. 21).

54) Rom. 8, 21 b.

55) Rom. 8, 38.

56) I. Kor. 11, 3.

57) Die Bornhäusersche Deutung der Stelle (S. 479 ff.) scheitert schon daran, daß wir auch an Stellen, wo es sehr nahe läge, nie in den Korintherbriefen von „Gemeindebevollmächtigten" hören. — Zudem trägt die Griechin nicht obligatorisch einen Schleier — infolgedessen würde ihr Anblick auch für die Gemeinde versuchlich sein (Bornh. S. 484).

58) Lietzmann z. St. S. 54. Vgl. Furtw.-Url. — T. 44 und S. 147!

59) Burger, F., Die griechischen Frauen 1924 S. 26.

60) Xenoph. Ephes. V 11 dem Helios.

61) Bachmann S. 354 Anm. 3.

junge Hetären öfters mit kurzgeschnittenen ... Haaren dar [62])." Aber das war Raffinement; „von einer besondern Hetären-Tracht ist keine Spur vorhanden" [63]).

Wir haben also drei Möglichkeiten der Deutung für I. Kor. 11, 5 f. Entweder übertreibt Paulus, oder er meint eine Dirne mit kurzem Haar, oder endlich eine homosexuelle Dirne [64]), die ja die vollkommenste Verkörperung des Weibes wäre, das einem Manne gleichen will. Daß das Bild dann etwas stark wird, braucht uns bei Paulus nicht besonders wunderzunehmen [65]).

Das Haupt, das die Frau durch Nichtverschleierung schändet, ist dann nicht der Mann, sondern ihr eigenes Haupt: „denn durch Nichtverschleierung stellt sie sich mit der geschorenen gleich, und weil das besonders an ihrem Haupt sichtbar wird, deshalb schändet sie besonders dieses."

Von diesem ersten Gedankengang v. 3—10 ist nun die Argumentation v. 13—15 ganz loszulösen: dort führt Paulus den theologischen, hier den „naturphilosophischen" Beweis. Der letztere ist unkräftig: die korinthischen Frauen dachten ja gar nicht daran, sich das Haar abschneiden zu lassen, noch weniger die Männer daran, es sich lang wachsen zu lassen [66])! Wozu noch die Hülle für das lange Haar, das doch an sich schon den Kopf bedeckt [67])? V. 13 war nicht viel gewichtiger: für das griechische Empfinden war es ungehörig, vor die Gottheit mit bedecktem Haupt zu treten, und das christliche Empfinden war ihnen erst durch Paulus anerzogen worden; das eben fochten sie ja an, was er sie gelehrt hatte. Paulus fühlt selbst die Schwäche dieser Gründe; deshalb bricht er schroff ab: ich zanke mich nicht mit euch! (v. 16.) Überall nahm man nach Pauli Weisung mit dem Christentum in seinen Ge-

---

62) Pauly-Wiss. VIII Sp. 1353. Als Beispiel vgl. etwa Furtw.-Reichh. T. 50 Mitte, eine Art Pagenkopf (Brygosschale).

63) Pauly-Wiss. a. a. O.

64) Daß diese beiden Gruppen durch κειρᾶσθαι — ξυρᾶσθαι unterschieden werden sollen, ist allerdings unwahrscheinlich durch Act. 21, 24+18, 18. Die Deutung auf die homosexuelle Dirne trägt Joh. Weiß z. St. vor.

65) Vgl. etwa Gal. 5, 12. Das Bild bleibt erst recht hart, wenn Paulus hier auf den Kybelekult anspielen sollte (Ramsay, Expositor VI, 12 [1905], S. 358 ff.).

66) Zu der Abneigung des Diasporajuden dagegen vgl. Ps.-Phokylides 212.

67) I. Kor. 11, 15 b!

meinden die Sitte des Schleiertragens der Frau während des Gottesdienstes an: dem sollen sich endlich auch die Korinther ohne Murren fügen[68]). In der Tat haben sich — wenn wir der Nachricht glauben dürfen[69]) — die Korinther später unter den Befehl des Apostels gebeugt.

§ 20.

Die religiöse Minderwertigkeit der Frau.

Die Hauptsache aber ist für uns die Einleitung zur Erörterung der Schleierfrage: die Stufenfolge Gott — Christus — Mann — Weib; die Meinung, daß der Mann das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist, die Frau aber nur des Mannes Abglanz; daß das Weib aus dem Manne und nur um des Mannes willen geschaffen ist; und daß es ein Abzeichen seiner Unterworfenheit tragen muß.

---

68) Daß Paulus in den griechischen Gemeinden die Sitte von T a r s o s eingeführt habe (Böhlig H., Die Geisteskultur von Tarsos ... 1913, S. 111 f. Anm.), ist mir allerdings unwahrscheinlich; dafür mußte schon eine religiöse Begründung vorhanden sein, nicht nur die Berufung auf eine mehr zufällige lokale Sitte.

Freilich haben wir noch gar nicht festgestellt, ob hier mit ἐξουσία wirklich ein Schleier gemeint ist. Aus dem Verb „verhüllen“ geht wohl hervor, daß es sich um ein Gewebe o. ä. handelt, das den Kopf bedeckt und z. T. verhüllt (mindestens der Mund muß ja frei bleiben zum Reden). Schwierigkeiten bereitet nicht das Verständnis der Sache, sondern das W o r t ἐ. Es als Bezeichnung der Macht eines anderen über das Weib, als Abzeichen der Unterwürfigkeit zu verstehen, ist bei diesem aktiven Substantivum kaum möglich. Eher könnte man an ein Abzeichen der eigenen Machtfülle denken (Ramsay, s. Anm. 24), oder an ein „Mittel, Macht auszuüben“ (Bauer, Sp. 432); aber es handelte sich in Wirklichkeit doch höchstens um eine Art Schutzmittel, nicht um ein Zeichen einer schon vorhandenen Beherrschung der Engel durch die Frauen (!).

Die annehmbarste Lösung scheint mir Kittel, G. Rabbinica 1920, S. 24, zu bringen, der es für die „wortgetreue Übersetzung“ von talm. šaltonajja hält. Es läge dann ein Wortspiel vor, wie es der Jude liebt (Phil. 3, 2 f.; Rom. 1, 29 usw., vgl. Blaß-Debrunner § 488): wegen der ἐξουσίαι, die ἐ. = Macht über die Frau erlangen möchten, muß diese eine ἐ. = Schleier tragen, wenn die Engel dem Gottesdienst zusehen (I. Kor. 11, 10). Der Schleier wurde dann natürlich während des ganzen Gottesdienstes getragen.

69) Tert. de virg. vel. 8 gegen Ende.

Für uns entbehrt zunächst der Gedanke, daß die Frau der „Abglanz" des Mannes ist, der lebendigen Vorstellungsmöglichkeit [70]). Gemeint ist damit jedenfalls, daß Gott und der Mann einen Wirkungskreis haben, aus dessen Betätigung ihre Macht und Herrlichkeit ersichtlich werden, auch gerade durch die Untertänigkeit derer, auf die sie einwirken. Wie der Mann ein Abglanz Gottes ist, an dem die Macht und Herrlichkeit Gottes sichtbar wird, sowohl nach der Herrscher- als auch nach der Schöpferseite, so ist die Frau wiederum ein Abglanz des Mannes, an dem sich seine Machtfülle entwickeln kann und soll [71]). — Die Stufenfolge in v. 3 und v. 7 muß irgendwie gleiche Abstufungen enthalten; sonst ist sie überhaupt sinnlos. Paulus betont hier das Rechtliche: und da betont er gern die Unterordnung Christi unter Gott [72]). Das rechtliche Verhältnis von Christus zu Gott, vom Mann zu Christus, vom Weib zum Manne ist das der Unterordnung, so verschieden sonst auch diese Verhältnisse sein mögen. Das religiöse Verhältnis ist dadurch natürlich nicht völlig mitbestimmt; aber es steht in gewissen Beziehungen zum rechtlichen. Christus ist ursprünglich Gott ganz unterworfen, Gott hat ihn erst auf Grund seines Leidens übererhöht [73]), so daß durch jene Veränderung auch das rechtliche Verhältnis mit geändert ist. Christus hat die Menschheit erlöst, er ist der Anfang einer neuen Menschheit [74]) — darum gehört ihm (nun wohl an sich jeder Mann [75]), besonders aber) der, der an ihn glaubt; dieser steht natürlich in einem näheren, rechtlich gehobenen Verhältnis zu ihm, und davon

---

70) δόξα ist dann natürlich nicht = Ruhm, Teil am höheren Wesen des Mannes; es ist auch nicht mit εἰκών (v. 7 a) gleichzusetzen. Allenfalls kann man es mit „Abglanz" übersetzen (so auch Bauer Sp. 317). — Für den heidnischen Gebrauch von εἰ. im Sinne von „Ebenbild" vgl. Bauer Sp. 343.

71) Daß Paulus hier absichtlich δόξα für das ὁμοίωσις der LXX gesetzt hat (Tischleder S. 150 ff.), ist mir unbeweisbar. Paulus hat hier eher aus dem Kopf zitiert.

72) I. Kor. 15, 28.

73) Phil. 2, 9.

74) Rom. 5, 12 ff.

75) Diese Deutung scheint mir wahrscheinlicher, als die von Joh. Weiß z. St. vorgetragene (1910, S. 270). Diese scheitert für mich, so bestechend einfach sie zunächst ist, einmal an der Unmöglichkeit, den präexistenten Christus mit Philos Idealmenschen gleichzusetzen. Kol. 1, 15 stellt Christus nicht nur auf die Seite des Menschen, sondern bis zu einem gewissen Grade auf die

redet Paulus hier nur. Christus ist Gottes Sohn und Geist [76]) — aber doch in einem gewissen Abstand von ihm [77]). Der Mann ist ein Kind Gottes — aber durch Christus, nur durch die Gliedschaft an seinem Leibe. Das Weib ist ein Kind Gottes und ein Glied Christi [78]) — aber es bleibt, vielleicht sogar primär, in einer besonderen Abhängigkeit vom Manne, einer Abhängigkeit, wie sie der Mann nicht aufzuweisen hat. „Darum muß schließlich das Weib ... im Mann, nicht in Christus ihr „Haupt" sehen; während Christus ihr „Haupt" ist auf dem Umweg über den Mann [79])." Christus übt eine direkte Herrschaft über den Mann aus, über die Frau zunächst nur eine indirekte [80]). Das heißt also: „die Frau steht Gott ferner als der Mann [81])." Die Frau stellt „eine Menschheit zweiter Ordnung dar, die als Abglanz der Existenz des Mannes eine nur vermittelte Gottesebenbildlichkeit aufweist" [82]). Die Frau besitzt offenbar eine doppelte Abhängigkeit — sie ist in erster Linie vom Manne abhängig und erst in zweiter von Christus.

Die Art der Einschaltung des Mannes zwischen Christus und das Weib zunächst nicht so sehr im religiösen, als vielmehr im rechtlichen Sinne drückt klar eine mindere Würde und Stellung der Frau aus, wenn auch noch nicht eine absolute Minderwertigkeit. Diese Minderwertigkeit ist zunächst schöpfungsmäßig begründet und gehört insofern dem alten Menschen an; aber sie hat doch auch ihre religiösen Konsequenzen und deshalb auch für den neuen Menschen Bedeutung. Das Wesentliche ist hier natürlich nicht, daß Paulus nicht sagt: Mann und Frau sind gleich, sondern die Art, wie er diese Ungleichheit in v. 8 f. begründet.

---

der Schöpfung überhaupt, letzten Endes aber doch wieder auf die Gottes. Und zweitens führt die Weißsche Deutung der κεφαλή als Idee, Siegelbild zu der Konsequenz, daß der Mann Siegelbild der Frau ist — eine Vorstellung, die noch unwahrscheinlicher wird dadurch, daß für Weiß selbst (S. 270) der Sprachgebrauch nicht belegbar ist.

76) II. Kor. 3, 17.

77) Kol. 1, 15.

78) Gal. 3, 28.

79) Tischleder S. 146.

80) Die Weißsche Deutung schwächt das nur ab (S. 270).

81) Leipoldt Frauen S. 109.

82) Zscharnack S. 4.

Weil die Frau aus einem Stück vom Leibe des Mannes geschaffen ist, deshalb ist sie nur ein Abglanz des Mannes; diese Abfolge im Schöpfungswerk hat eine allegorische Bedeutung[83]). Die Frau hat keinen Selbstzweck, sie hat nicht zuerst ihre eigene Personhaftigkeit darzuleben, sondern die des Mannes, sie ist schöpfungsmäßig zur Steigerung seines Lebens bestimmt, teilt sich nicht mit dem Mann in die Erfüllung der Menschheitsaufgaben; der Mann ist — im Rahmen der Schöpfung betrachtet — Selbstzweck, die Frau nur Mittel zum Zweck.

Offenbar ist aber damit das Minderurteil über die Frau in Gottes Schöpferwillen begründet. Die Frau ist nur Abglanz des Mannes, nicht direkt Abglanz oder gar Ebenbild Gottes. Ebensowenig wie der Mann ein Gott ist, ebensowenig ist die Frau einem Manne gleichzusetzen. Sie ist ein Mensch zweiter Klasse; auch gerade vor Gott wirkt sich das aus: für Paulus schließt „das Christentum ... in sich, daß der Mann Gott technisch näher ist als die Frau“ [84]).

Zweck des Weibes ist der Mann (v. 9): damit meint Paulus sicher vor allem die Sorge für das äußere Wohlergehen des Mannes und die dienstwillige Förderung all seiner Interessen, nicht aber eine geistige Gemeinschaft, die ja doch auch eine Förderung der Frau und deshalb ein Aufeinanderabgezwecktsein in sich schlösse. Möglich indessen ist auch, daß hier Paulus — unreflektiert und ungewollt — an den seelisch wohltuenden Einfluß denkt, den eine auf ihn eingestellte Frau auf den Mann ausübt. Das „dem Haushalt vorstehen“ von I. Tim. 5, 14 ist aber jedenfalls auch hier die Hauptaufgabe der Frau. Auf diese Weise kam Paulus der tiefere schöpfungsmäßige Zweck der Geschlechterdifferenzierung nicht zum Bewußtsein.

Fremdartig ist uns endlich der Gedanke, daß die Frau ein Abzeichen ihrer Unterworfenheit tragen muß. Der Grieche empfand wohl den Schleier der Frau eher als Ehrenzeichen, nicht als Ehr-

---

83) Daß es eine allegorische, prototypische sein soll, zeigt die besondere Hervorhebung der Tatsache, daß es nicht umgekehrt vor sich ging (v. 8 b)!

84) Mackintosh S. 363. — Natürlich bleibt solcher rabbinischer Scharfsinn hinter Gen. 1, 26 f. zurück: dort sind beide Menschen Gottes Ebenbild. Ganz seltsam mutet uns die Schlußweise an, mit dem Geschaffensein des Weibes aus dem Manne die Minderstellung der Frau zu begründen; zur Ergänzung vgl. etwa Philo, leg. allegor. II 24. 38; III 222.

verminderung. Paulus dagegen denkt hier (jüdisch) den Schleier als eine Art Brandmal oder Eigentumsmarke vor Engeln und Menschen [85]). Die Frau bleibt näher der Schöpfung verhaftet infolge ihrer scheinbar stärkeren Sexualität, nimmt deshalb auch an der vollen Freiheit des Mannes von der Gewalt der „Engel" noch nicht teil; den Schleier tragen heißt das demütig anerkennen, heißt sich schämen ob der durch die Frau in die Welt gebrachten Sünde [86]).

Daß dieser Ausdruck der Minderwertigkeit der Frau für Paulus das Wesentliche an der Schleierfrage ist, hat man freilich geleugnet: Paulus wende sich vor allem gegen ein ungebührliches Hervordrängen der Frau, gegen eine Verletzung von Zucht und Sitte. Ein Hervordrängen der Frau ist im Text aber nirgends angedeutet: die Frau wandte sich gegen eine ihr fremde Sitte, die sie zwangsweise annehmen sollte. Paulus redet sich beim Diktieren in eine gewisse Erregung hinein, so daß er gar nicht mehr recht überlegt, ob seine Argumente für die Korinther ganz beweiskräftig sind [87]). Es war absolut keine Emanzipationsbewegung, die sich in Korinth erhoben hatte. Eine solche wäre auch unverständlich gewesen: die Isisreligion z. B. stellte ausdrücklich und tatsächlich Mann und Frau gleich, aber die weiblichen Isismysten dachten nicht daran, aus Emanzipationsgelüsten sich nach dem Vorbild der männlichen eine Glatze scheren zu lassen, sondern trugen sogar eine Kopfbedeckung in der Prozession, weil ihre Göttin einen Schleier trägt. Die Korintherinnen wehrten sich nur gegen etwas ihnen Fremdes.

Trotz aller Zurückdrängung gestattet Paulus der Frau hier die prophetische Betätigung und das Beten im Gemeindegottesdienst, offenbar von der Voraussetzung aus, daß man charismatische Geistesgaben nicht unterdrücken darf [88]). Paulus hat einen unbedingten Respekt vor Gottes Wirken im Menschen; das macht auch alteingewurzelte Vorurteile zunichte [89]).

85) Vgl. Zscharnack S. 16.

86) Eine ziemlich genaue Parallele Billerbeck III S. 423, Gen. R. 17 (12a)!

87) „Eine so kleinliche exegetische Begründung wäre bei Jesus undenkbar" (Jülicher), Religion in Gesch. u. Gegenw. [1]V Sp. 673.

88) I. Thess. 5, 19.

89) Ob die v. 11 f. demgegenüber eine Einschränkung bedeuten, was oben ausgeführt wurde, ist fraglich. Sie sind weder mit dem „im Herrn" recht

§ 21.

Die Mitwirkung der Frau in der Gemeindeversammlung.

Die exegetische Hauptfrage in I. Kor. 14, 34—36 ist die: handelt es sich nur um ein Frageverbot, oder um das Redeverbot schlechthin[90])? Ist ein Widerspruch zu 11, 3—16 vorhanden[91])?

---

verständlich, noch ohne es. Ist Paulus plötzlich Gen. 1, 26 f. eingefallen? Bezeichnend wäre auch dann immerhin noch der Wechsel der Präpositionen ἐκ und διά: Gott ist die zusammenfassende Schöpferursache, aber er bedient sich dabei des Weibes als Mittel zur Geburt des Mannes, während er den Mann als Stoff zur Schöpfung des Weibes benutzt hat (diese Deutung bestätigt Bauer Sp. 366 mit einem „vielleicht" [3 h]; sonst ist vielleicht die Veranlassung damit bezeichnet [Sp. 364, 3]). Der Mann entsteht wohl aus dem Weibe, aber nicht um ihretwillen (während dagegen das Umgekehrte gilt). Paulus wendet sich gegen eine übersteigerte Selbstschätzung des Mannes: Ihr seid beide von Gott, wie alle Schöpfung (die deshalb auch noch nicht dem Manne schon gleichgestellt ist). Eine neue christliche Wertung liegt schon deshalb nicht vor, weil sich zu v. 11 eine großenteils wörtliche rabbinische Parallele findet (Gen. R. 22 [14 d], Billerbeck III S. 440, um 90 n. Chr.).

Die Unechtheitserklärung ist ein zu einfaches und radikales Mittel zur Lösung exegetischer Probleme, als daß ich es hier anwenden möchte. Aber es widersprechen sich immerhin zunächst v. 8 f. und v. 12. Will man eine einheitliche Auffassung erhalten, dann muß man scharf scheiden zwischen dem Schöpfungszweck des Mannes (das ist er selbst, oder Gottes Ehre) und dem Weibe, das als Mittel zur Erhaltung der Menschheit und zur Hilfe des Mannes geschaffen ist.

Das „im Herrn" zu exegesieren gelingt den Auslegern nur mit großer Mühe. V. 12, der sich auf das rein Schöpfungsmäßige bezieht, ist (γάρ) nähere Ausführung zu v. 11, und dieser behauptet dann nicht etwa ein pneumatisches Aufeinanderangewiesensein von Mann und Frau in einer mystischen Einheit, sondern beschränkt sich auf Zeugungs- und Geburtsakt. Dann bezieht sich „im Herrn" auf den Schöpfergott — und der ganze v. 11 wird ziemlich farblos, da ja eben in v. 8 gesagt wurde, daß der Mann die Krone der Schöpfung ist.

Vielleicht gehört auch das Schweigen des Paulus über die Erscheinungen des Auferstandenen vor Frauen (Leipoldt, Frauen S. 109) I. Kor. 15, 5 ff. hierher: im jüdischen Recht werden sie nicht als vollgültige Zeugen gewertet (vgl. ob. § 5 Anm. 459—61, Leipoldt, Anm. 744); vielleicht aber kannte Paulus diese Überlieferung gar nicht.

90) Für letzteres spricht v. 34. 35 b, für ersteres v. 35 a. Bachmann (z. St.) hat dadurch Einheitlichkeit herstellen wollen, daß er I. Kor. 11 auf die häusliche Andacht, I. Kor. 14 auf die Gemeindeversammlungen bezog; aber zwischen einem Hausgottesdienst von derartiger Ausgestaltung, wie sie 11, 3—16

Vorher war von der Prophetie in der Gemeindeversammlung die Rede; Prophetie bedarf der Auslegung. Die Frauen haben öfters nach ihrem Sinn gefragt; Paulus verbietet das: sie sollen schweigen und zu Hause ihre eigenen Männer fragen [92]). Ebensowenig, wie es für eine Heidin schimpflich war, zu prophezeien oder in Verzückung zu geraten, ebensowenig für eine Christin. Ebensowenig, wie es sich für eine Heidin ziemte, in einer Volksversammlung unaufgefordert zu reden, ebensowenig durfte eine Christin in der Gemeindeversammlung das Wort ergreifen ohne Antrieb des Geistes.

In der Tat sprach eine sittsame Frau schon verhältnismäßig wenig bei einem Gastmahl in der eigenen Häuslichkeit, wenigstens aus eigener Initiative [93]). Aber sie durfte es doch mit Maßen tun, ohne Anstoß zu erregen; vor allem dürfte sie natürlich auch Fragen stellen. Dagegen war die Beteiligung der Frau an der

---

vorausgesetzt ist, und einer Gemeindeversammlung wird damals kein beträchtlicher Unterschied bestanden haben. — Andere haben die Stelle für unecht erklärt (Stöcker S. 15, Achelis II S. 25 f.); man begründet das damit, daß in einigen Hss. und der „Itala“ die v. 34 f. hinter v. 40 stehen. Aber wegen der Unsicherheit der Stellung brauchen sie schon an sich nicht unecht zu sein; außerdem würde man dann ein Schwanken der Überlieferung auch noch in anderen Textgruppen erwarten, nicht nur in jenem Ausschnitt des „westlichen“ Textes; und schließlich wäre die Interpolation, wenn sie sich gegen c. 11 richtete, d o r t angebrachter gewesen.

Für λαλεῖν ist die Bedeutung „geschwätziges Wortemachen“ deshalb nicht zu behaupten (Rendtorff, Fr., Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1914, S. 21), weil λαλεῖν mit λέγειν gleichbedeutend von Paulus gebraucht wird, mitunter sogar im gleichen Vers: so Rom. 3, 19; I. Kor. 9, 8; allein Rom. 7, 1; I. Kor. 15, 34 (vgl. mit 6, 5), II. Kor. 13, 3. An diesen Stellen kann es unmöglich die Tätigkeit des Mundes oder der Zunge betonen.

Daß in v. 34—36 andere Versammlungen gemeint sind, als die, von denen vorher und nachher die Rede ist, ist nach dem Kontext höchst unwahrscheinlich, ist aber auch nach dem sonstigen Bild von den neutestamentlichen Gemeindeversammlungen kaum anzunehmen (s. besonders v. 28).

91) Dafür könnte man anführen: das Stichwort „gehorchen“ bedeutet v. 32 unterworfen sein, gehorchen müssen; entsprechend v. 34 b. Also ist das Prophezeien von v. 32 auch in v. 34 gemeint; dasselbe Problem prophetischen Redens wird weiterbehandelt. Aber daß hier etwas anderes gemeint ist, beweist das μαθεῖν in v. 35.

92) Er hätte wohl auch das Prophezeien in v. 34 nicht plötzlich als ein Reden bezeichnet.

93) Vgl. Plut. conviv. sept. sap. §§ 3—13.

Religionsübung nicht gering (s. § 4). „Der vollständige Ausschluß der Frauen von jedweder heiligen Handlung (in der Kirche) stand in auffallendem Gegensatz sowohl zur heidnischen als auch zur häretischen Praxis [94])."

Es erscheint mir aus dem Vergleich von I. Kor. 11 und 14 deutlich, daß Paulus keine Wortverkündigung und sicher auch keine Sakramentsverwaltung durch die Frau in den Gemeinden duldete, obschon er doch z. B. dem Umstand, wer die Taufe vollzog, sonst keine sonderliche Bedeutung zumaß [95]). Das Prophezeien konnte Paulus der Frau um so eher gestatten, als dies auch nicht auf eigener Initiative beruht, mehr ein Gehorchen der übergeordneten Macht gegenüber ist [96]), wie es in v. 34 von der Frau gefordert wird. Auch das Beten galt als unmittelbar geistgewirkt [97]). Eigenwilliges Reden aber ist, so meint Paulus wohl, das Gegenteil von Gehorsam: es ist getragen von der Absicht, zu überzeugen und damit eine gewisse Macht, eine Herrschaft über den anderen auszuüben [98]). Paulus meint hier mit rascher Wendung von der bloßen Frage zur Rede überhaupt: Schweigen ist Frauenpflicht [99]). Damit ist der Frau auch die Wortverkündung untersagt.

Ob dann eine Entwicklung von I. Kor. zu I. Tim. vorliegt, ist nicht ganz zu entscheiden. Wenn man I. Kor. 11, 5; 14. 34; I. Tim. 2, 12 zusammenhält, dann scheint in beiden Briefen die Frau nicht nur von der Diskussion ausgeschlossen [100]), sondern auch vom Lehramt [101]). Denn die Predigt ist ja ungleich wichtiger als eine harmlose Diskussionsfrage; deshalb ist ihr Verbot schon für

---

94) Donaldson S. 163. Für die Häretiker vgl. Achelis II S. 40 f., S. 52 f.

95) I. Kor. 1, 14 ff.

96) Natürlich nicht bis zur Ausschaltung der sittlichen Verantwortung (I. Kor. 14, 37); aber doch so, daß der Prophet unter einer höheren Einwirkung steht, die natürlich durch eine ähnliche Einwirkung in einem anderen zum Schweigen gebracht werden kann, I. Kor. 14, 32.

97) Rom. 8, 26, vgl. I. Kor. 14, 14.

98) I. Tim. 2, 12. Die gleiche Deutung findet sich nachträglich bei Leipoldt (Frauen, Anm. 740), wenigstens für I. Tim. 2, 12.

99) Nach Gen. 3, 16, in echt rabbinischer Exegese: dort steht nichts vom Reden.

100) Wie man wohl auch angenommen hat.

101) Fraglos liegt bei Paulus für die noetischen Charismata ein anderer Pneumabegriff vor als für die enthusiastischen.

I. Kor. anzunehmen. Ganz sicher aber ist die Frau in I. Kor. von der Diskussion, in I. Tim. vom Lehramt ausgeschlossen [102]).

Die Korinther hatten vielleicht geschrieben, daß die Frauen sich bewährt hätten [103]), jedenfalls sich auf das „Wort Gottes" berufen, das an sie in diesem Sinne ergangen sei. Es ist möglich, daß Propheten entgegen der paulinischen Weisung [104]) den Frauen volle Frage- oder Redefreiheit zugesprochen hatten. Paulus meint aber, daß ein Verkünder des Wortes Gottes dem anderen untertan sein müsse, und hier glaubt er Gebote des Herrn auszusprechen [105]). Offenbar lag ihm viel an der rechten Auswirkung der Geistesgaben [106]). Wir hätten hier dann einen der ersten Konflikte zwischen Geist und Amt [107]).

Das Motiv des Paulus ist wohl nicht die Furcht vor „intimen psychologischen Beziehungen" [108]), sondern die Zurückweisung der Frau in ihre gottgewollten Schranken. Im Gottesdienst ist die Frau nicht mit Gott allein, deshalb ist sie auch nicht von irdischen Gebundenheiten frei. Eine Auflehnung gegen ihr Untertansein aber wäre es, wenn sie selbst etwas Eigenes zur Wortverkündigung beitragen wollte. Die Frau ist als vollwertiges Gemeindeglied nur anerkannt, soweit das ihre generelle Stellung in der „Welt", in der jetzigen Schöpfung zuläßt. — Paulus erkennt aber doch eine charismatische Betätigung der Frau im Gottesdienst an. Verwunderlich ist das geringe Maß dieser Anerkennung in Anbetracht des regen religiösen Interesses, das Paulus auf der Seite der Frau immer wieder beobachten mußte. Diese Anerkennung hat sich offenbar sehr allmählich vollzogen. Die Erklärung dafür ist in seiner Vergangenheit zu suchen.

---

102) Eine gewisse Härte des Überganges von v. 33 zu 34 bleibt. Trotzdem ist Joh. Weiß' Unechtheitserklärung nicht notwendig, hilft vor allem auch nicht weiter.

103) Seeberg mündlich.

104) V. 36; sonst wäre er vielleicht nicht so schroff.

105) V. 37, vgl. dagegen 7, 12 a.

106) Welche Gefahren die Prophetie barg, zeigt I. Thess. 5, 21; I. Joh. 4, 1; Did. 11, 5—12.

107) Das in diesem Augenblick nicht mehr rein pneumatisch ist, wie man es nach Act. 13, 2 hingestellt hat. Paulus faßt seine Stellung hier fraglos als amtliche.

108) Seeberg mündlich.

Im allgemeinen sprach das Judentum der Frau jede höhere religiöse Kraft ab. Religiös vollwertig konnte sie schon deshalb nicht werden, weil ihr die Möglichkeit fehlte, das Gesetz in seinen Einzelheiten zu erlernen [109]). Immerhin beteiligte sich die Frau am Gottesdienste, wenn auch rein passiv, und vor allem auch am Passah [110]). In der Diaspora war übrigens die Stellung der Frau auch in der Religion oft höher, wie schon die Verleihung der Titel „Mutter der Synagoge" und anderer an Frauen zeigt [111]).

Ganz anders war, wie gesagt, die Stellung der Frau in der heidnischen Religion. Aber gegen deren Einflüsse war Paulus naturgemäß skeptisch. Ausschlaggebend für die Anerkennung der religiösen Kräfte der Frau war für Paulus wohl der Geistesempfang. Was Petrus an den Heiden erlebte [112]), das ging dem Paulus besonders deutlich an der Frau auf: Gott selbst hob hier den religiösen Unterschied zwischen Mann und Frau weithin auf. Ob freilich damit der Frau auch die gleiche religiöse Reife zuerkannt war, wie dem Manne, erscheint mir im Hinblick auf I. Kor. 14 und Eph. 5 fraglich. Gewiß, auch für das Judentum war die Gleichheit des Geistesbesitzes für Mann und Frau nichts Unerhörtes [113]). „Ob Israelit oder Heide, ob Mann oder Weib, ob Sklave oder Sklavin: je nach den Werken des Menschen ruht auch der heilige Geist auf ihm [114])." Aber das ist eine der vereinzelten Stimmen, die in diesem Sinne laut werden [115]); der Dank gegen Gott dagegen, daß er ihn nicht zur Frau gemacht, wurde mindestens im 2. Jahrhundert alltäglich von manchem Mann ausgesprochen [116]). Kein Wunder also, wenn sich Paulus nur schwer umgestellt hat, kein Wunder, daß er nur anerkannte, was ganz unbedingt gottgewirkt sein mußte, daß er alles ausschaltete und verbot, in das sich Menschliches auch nur leise einmischen konnte.

---

109) Vgl. Leipoldt, Frauen S. 6 f. Ausnahmen sind ganz selten, s. o. § 5.

110) Löhr, S 44. Er meint, wohl mit Recht, daß auch die Beschneidung zur religiösen Scheidung von Mann und Frau beigetragen habe (S. 52).

111) Vgl. oben § 5.

112) Act. 10, 47.

113) Joel 3, 1 f.

114) Tanna debe Eliahu Rabba Kap. 9, Leipoldt, Frauen S. 14.

115) Weiteres bei Leipoldt, Frauen S. 13 f.

116) Tos. Berachoth 7, 18, Leipoldt, Frauen, Anm. 18.

§ 22.

Die besondere Unkeuschheit der Frau.

II. Kor. 11, 2 f. scheint vielleicht auf den ersten Blick zu wenig ertragreich, um hier mitbehandelt zu werden, da die Stelle ja nicht mehr als ein Bild enthält. Vergleichspunkt ist die Keuschheit Evas und der Gemeinde, bzw. die Verstörung ihrer Denkbahnen, und der Verlust ihrer Jungfräulichkeit. Die Ehe Evas mit Adam sollte offenbar eine rein geistige bleiben, meint Paulus; so ist auch die Ehe der Kirche mit dem zweiten Adam an sich eine rein geistige. Nun kam die Schlange zu Eva und wollte die Ehe mit Adam auf eine andere, gottwidrige Basis schieben, sie weckte mit der Sünde in ihr den Geschlechtstrieb und nahm ihr so ihre Keuschheit: so kommen jetzt Verführer nach Korinth und wollen in das Verhältnis der Gemeinde zu Christus etwas Gottwidriges hineinbringen. Die Folge war für Eva, daß sie einen anderen, sinnlichen Adam bekam: sie ist für die Korinther, daß sie einen anderen, ungöttlichen Christus bekommen. Der Vergleichspunkt ist also nicht allgemein die Sinnesänderung zum Schlechten, sondern speziell der Verlust der Jungfräulichkeit [117]).

Paulus stellt nicht mehr alttestamentlich das Verhältnis Gottes zu seinem Volke als Ehe, sondern das entsprechende Verhältnis Christi zu seiner Kirche als Brautstand dar. Jesus hatte ganz unbedenklich, wenn auch nicht mehr in der realistischen Art des Alten Testaments [118]), das Bild von der Hochzeit auf sein Weilen unter den Menschen oder auf seine Wiederkunft angewandt [119]). Paulus betont die Jungfräulichkeit der Kirche, wobei er sowohl auf die gegenwärtige Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche als auch auf die Wiederkunft Bezug nimmt [120]). Charakteristisch ist die Parallele, in die er das Christus-Gemeindeverhältnis zu dem Verhältnis Adams zu Eva vor dem Sündenfall setzt. Die geschlechtliche Vereinigung dieser beiden lag offenbar ur-

---

117) Zu dem Gedanken der jungfräulichen Kirche vgl. Conybeare Arch. f. Rel.wiss. IX 1906, besonders S. 74 f. Auch Phil. 1, 17 ist wohl an dieses Bild gedacht, wenn Paulus die irrlehrerische Tätigkeit seiner Gegner unkeusch nennt. Ein ähnlicher Gedanke liegt II. Kor. 7, 11 zugrunde.

118) Hosea, Ezechiel.

119) Matth. 9, 15, Marc. 2, 19, Luc. 5, 34, Matth. 25, 1 ff.

120) ἡρμοσάμην — παραστῆσαι.

sprünglich nicht in Gottes Schöpferabsicht[121]); der Verlust der Jungfräulichkeit ist eine Befleckung, mit ihrem Verlust ist der Sündenfall praktisch gleichzusetzen[122]).

Der Gedanke ist für einen Rabbinen nicht unverständlich. Die Schlange „tat ... an die Frucht, die sie mir zu essen gab, das Gift ihrer Bosheit, d. i. ihre Begierde; denn Begierde ist der Anfang aller Sünde", so berichtet Eva[123]). Nach rabbinischer Lehre bewirkt der Satan dasselbe, wie der „böse Trieb"[124]), ist mit ihm gleichzusetzen. Mit Eva ist der Geschlechtstrieb wirksam geworden, daher kann man sagen: „als sie ... geschaffen wurde, wurde der Satan mit ihr geschaffen[125])." Mit der Verführung des Weibes durch die Schlange wurde auch der Geschlechtstrieb in ihr ausgelöst, sie verlor ihre jungfräuliche Keuschheit.

Wie die Abwendung von Christus für die Gemeinde von Korinth eine geistliche Unkeuschheit bedeuten würde, so bedeutete für Eva ihre Abwendung von Gott den Anfang ihrer Unkeuschheit. Diese Abwendung von Gott aber ist der erste Sündenfall. Mit ihm also setzt der Geschlechtsverkehr ein, zugleich mit der Erkenntnis der Geschlechtlichkeit[126]), und ihn bezeichnet Paulus hier als Unkeuschheit.

Das alles aber wird noch deutlicher durch I. Tim. 2, 14.

§ 23.

Die besondere Schuld der Frau.

Von II. Kor. 11, 2 f. aus ist I. Tim. 2, 14 verständlich und als paulinisch wahrscheinlich gemacht, weswegen wir es hier gleich mitbehandeln.

„Adam ließ sich nicht betrügen; das Weib aber ist, nachdem es gründlich betrogen worden war, in Übertretung gefallen[127])."

121) Vgl. Tert. de virg. vel. 7: costa illa Adae virgo primum fuit. Ferner Hieron. adv. Jovin. I 16 (Migne 23 Sp. 246 A); I 29 (Sp. 263 A).

122) Leipoldt, Frauen, Anm. 651, verweist für den Zusammenhang von Sünde und Geschlechtstrieb auf Philo, De spec. leg. III § 8 und Midrasch Rabba zu Gen. 1, 31 (S. 38 Wünsche).

123) Apoc. M. § 19.

124) Billerbeck I S. 137 Anm. 1.

125) Gen. R. 17 (12a) (Bill. III S. 423).

126) Gen. 3, 7.

127) Zur Konstruktion γίνεσθαι ἐν .... vgl. Rom. 16, 7.

Paulus verallgemeinert „Eva“ sofort in „das Weib“, und das ist ja auch die Hauptstütze für seine Beweisführung im Zusammenhang [128]). Aber ich glaube nicht, daß der Apostel hier die Leichtgläubigkeit der Frau als einen ihrer Wesenszüge hinstellen will [129]): das ist schon zu viel psychologisiert. Die Schuld, der Fluch der Frau ist, daß sie die Sünde in die Welt gebracht hat, und der lastet auf ihr mindestens während dieses Aeons [130]).

Für Paulus war ja, wie wir sahen, der Geschlechtsverkehr Adams mit Eva ein Abfall von der ursprünglichen Keuschheit, war die Ehe die Form der Befriedigung eines durch die Sünde geweckten und daher auch nicht unsündigen Triebes [131]). Bei Paulus wird nun hier das von ihm angenommene Faktum der schnelleren Verführung Evas zum Beweis für die Minderwertigkeit der Frau. Möglich wird das durch die typisierende Exegese, durch die der in der heiligen Schrift berichtete Vorgang einen allgemein gültigen moralischen oder religiösen Satz abgibt. Paulus gibt so der Stelle z. T. die Exegese Gunkels: „diese Verfluchung des Weibes in ihrem Geschlechtsleben entspricht ... der Sünde des Weibes: sie hat ihr Geschlecht durch eine Sünde erkannt; geschlechtlicher Verkehr ... wird die unausbleibliche Folge sein [132]).“ Gen. 3, 6 f. führt ja auch die unmittelbare Aufeinanderfolge von Essen und Schamgefühl zu solcher logischer Kombination [133]): sie aßen — und erkannten ihre Nacktheit. Ganz abgesehen davon, daß das hier benutzte hebräische Wort [134]) auch

---

128) Verständlich durch Rom. 5, 12 ff usw.: wie Adam das ganze Menschengeschlecht vertrat, so Eva die gesamte Frauenwelt.

129) Tischleder S. 179.

130) Daß sie die Übertretung eingeführt hat, liegt in der Gegenüberstellung der beiden Vershälften beschlossen.

131) Vielleicht ist unter παράβασις der Geschlechtsverkehr zu verstehen (Billerbeck III S. 646 vgl. dazu); zum mindesten ist der Wortsinn „Hurerei“ der häufigste. Aber auch wenn es im weiteren Sinne als „Übertretung“ zu fassen ist, bleibt doch das Geschlechtliche die Hauptfolge derselben.

Der Erzähler von Gen. 3, 7 wollte allerdings wohl nicht die Minderwertigkeit der Frau demonstrieren; er entwickelt vielmehr ein so feines psychologisches Verständnis, daß er die gleiche Verdammlichkeit von Adam und Eva bemerkt haben dürfte.

132) Gunkel, H., Genesis [4] 1917, S. 22.

133) Wenn auch die Erzählung vielleicht nur ein Beispiel für das Aufhören des kindlichen Zustandes bringen sollte.

134) jada.

den Geschlechtsverkehr bezeichnet, leitet schon die Anfertigung der Schurze zu der Annahme hin, die also auch Paulus vorgelegen zu haben scheint. War aber der Geschlechtsverkehr eine so unmittelbare Folge des Essens vom verbotenen Baum, dann war auch der eigentlich schuldige Teil dabei das Weib: sie hat die Übertretung eingeführt. Damit ist aber auch dem Geschlechtsverkehr selbst seine Harmlosigkeit genommen, und es ist, wenn auch zunächst nur andeutungsweise, der Anschauung Raum gegeben, die später Augustin auf die prägnante Formel brachte: die schlimmste Strafe für den Sündenfall ist die Konkupiszenz, der Geschlechtstrieb; der Zeugungsakt ist immer vitiös, unter keinen Umständen frei von Sünde.

„Adam ließ sich nicht betören": das scheint vorauszusetzen, daß Adam nicht wußte, von welchem Baum die von Eva empfangene Frucht stamme: der Satz wäre sinnlos, wenn Adam auf Evas Überredung hin die verbotene Frucht gegessen hätte mit dem vollen Wissen von der Sündhaftigkeit seiner Tat; von „verkehrter Nachgiebigkeit gegen sein Weib" [135]) kann daher nicht die Rede sein. Paulus übernimmt offenbar folgenden, sicher älteren Gedankengang: „Die Schlange überlegte bei sich selbst: Wenn ich mit Adam rede, so weiß ich, daß er auf mich nicht hört... Dann nahm sie (Eva)... und gab von seinen Früchten auch ihrem Gatten... Als Adam von den Früchten des Baumes gegessen hatte, sah er sich nackt... Da sprach er zu ihr: Was ist das, wovon du mich hast essen lassen, daß meine Augen sind aufgetan... [136])?" Durch Eva kam die Sünde in die Welt — Adam war an seiner ersten Sünde schuldlos; Adam ließ sich nicht betrügen, sondern Eva, deshalb hat sie die Übertretung eingeführt. So faßt es auch Jesus Sirach auf [137]).

In I. Kor. 11 fanden wir die schöpfungsmäßig mindere Stellung der Frau ausgesprochen; sie hat aber auch eine Urschuld auf sich geladen, an der nun das ganze Geschlecht zu tragen hat. So kommt es, daß „die Weiber dem Geiste der Hurerei mehr unterliegen als der Mann" [138]). Die minderwertige Veranlagung der Frau hängt für Paulus mit ihrem Sexus zusammen: die Folge des Verführen-

135) Tischleder S. 179.
136) Pirqe R. El. 13 Anf.; Billerbeck I S. 137 f.
137) 25, 24; vgl. Leipoldt, Frauen, S. 5.
138) Test. Rub. 5, 3.

lassens war der Verlust der Jungfräulichkeit [139]). Die Reizung zum Geschlechtsverkehr durch die zwangsweise Weckung des Schamgefühls und Geschlechtsgefühls ist die Hauptfolge der Sünde des Weibes, ist die Einführung der Übertretung. Das Pathos der Begierde ist also erstmalig durch das Weib im Manne geweckt.

Pauli Begründung für diese Stellungnahme aber ist eine Stelle in der heiligen Schrift, dem Worte Gottes. Damit ist sie für ihn unfehlbar richtig und unumstößlich. Wie Paulus die alttestamentliche Begründung der Herrschaft des Mannes über die Frau auch zum Ausgangspunkt für dogmatisch-religiöse Erörterungen machen konnte, zeigt Rom. 7, 2 ff. „Die Bezugnahme auf die Schrift ist bei Paulus nirgends etwas Nebenhergehendes, sondern dient in der Regel ... dazu, die Entstehung seiner Gedanken zu erklären [140]).“ Der Satz von der großen Schuld und Sündhaftigkeit des Weibes, seiner sittlichen und religiösen Minderwertigkeit ist also für Paulus ein Glaubenssatz. Dann wird uns auch der ganze Ernst verständlich und die Leidenschaft, mit der er sich gegen Übergriffe der Frau und gegen eine Überschätzung der Ehe wehrt.

Deutlich bahnt sich hier bei Paulus schon an, was Donaldson vom „Frühchristentum“ behauptet: „der Mann war ein menschliches Wesen, geschaffen für die höchsten und edelsten Zwecke; die Frau war ein Weibchen, geschaffen allein zum Dienen. Sie war auf der Erde, um das Männerherz mit jedweder schlechten Leidenschaft zu entflammen“ [141]).

---

139) II. Kor. 11, 2 f. Paulus denkt dabei wohl nicht, wie einige Rabbinen, an einen Ehebruch Evas mit der Schlange; für ihn waren Adam und Eva vor dem Fall jungfräulich.

140) Kaftan J., Neutestamentliche Theologie, 1927, S. 112.

141) S. 182.

Kapitel 4.

Bruderliebe.

§ 24.

Die Einheit von Mann und Weib im Leibe Christi.

Man hat gesagt, Gal. 3, 28 sei die einzige Stelle, an der sich Paulus grundsätzlich über die Stellung der Frau im Christentum ausspreche. Ganz im Gegenteil: Paulus spricht hier nur von der Stellung der Gemeindeglieder zu Gott. Im Leibe Christi ist[1]) „weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, nicht Männliches und Weibliches". Nach dem Gesetz gibt es Spannungen durch diese Unterschiede; in Christus sind sie alle eins, aber nicht gleich[2]). Im Gegenteil: die Sklaven sollen lieber bei ihrem Herrn bleiben, auch wenn sie Gelegenheit bekommen, frei zu werden[3]); im Zusammenhang des Leibes Christi ist er ja doch ein Bruder[4]), und der Sklave darf seine Sklaverei tragen, als trüge er sie nicht[5]); ist er doch durch den „Herrn" frei gemacht[6]). „Gerade weil diese Unterscheidungen Adiaphora waren, mochten sie bleiben als äußere Sitten[7])."

So soll auch der Mann sein Weib haben, als hätte er sie nicht. Die Geschlechtsunterschiede hören in der Gemeinde Christi nur auf, wenn auch die Menschen selbst sie nicht mehr betätigen, wenn das Weib den Mann nicht mehr direkt oder indirekt verführt!

---

1) ἔνι = es ist darin, vgl. I. Kor. 6, 5 (Kol. 3, 11). Bauer, Sp. 413 und wohl auch Blaß-Debrunner § 98 finden hier allerdings nur die allgemeine Bedeutung „es gibt"; an den angezogenen Stellen scheint mir aber doch die pointiertere Fassung vorzuliegen; vgl. auch V. 28 b!

2) Diese Schwierigkeit empfindet auch Tischleder S. 111 f., 115 f. Wirkliche Gleichstellung von Mann und Frau findet sich ausdrücklich in der Isisreligion, Ox. 1380, 214 ff.

3) I. Kor. 7, 21.

4) Philm. 16.

5) I. Kor. 7, 29—31, vgl. mit V. 21.

6) I. Kor. 7, 22.

7) Mackintosh S. 362.

Die sündige Grundanlage der Frau muß vernichtet sein, die Gemeinde muß eine „keusche Jungfrau" sein [8]), und in ihr alle Gemeindeglieder. Von daher erklärt sich auch die Forderung des Paulus, die er selbst erfüllt hat [9]), daß ein Diener Gottes sich „keusch" bewahren solle und darin den anderen ein Vorbild sein möge [10]). Ja, Paulus geht vielleicht sogar so weit, die Heiratslust der jungen Witwen als Verletzung des ersten Glaubens zu bezeichnen [11]). Die volle Keuschheit ist Verzicht des Christen auf den sexuellen Verkehr: Nichtheiraten ist das bessere Teil. Wo diese „Keuschheit im Herrn" erreicht ist, wo man nicht mehr „nach Mann und Weib fragt", da ist in der Gemeinde kein Unterschied mehr zwischen Männlichem und Weiblichem — denn der wirkt sich eben im Sexuellen aus, der Folge des Sündenfalles der Frau. Aber das ist wohl in keiner Gemeinde der Fall: deshalb hören die Unterschiede praktisch auch nicht auf [12]).

Paulus redet zunächst nur von der Einheit der Gemeindeglieder im Leibe des Christus. Alle, die in Christus hineingetauft sind, haben ihn angezogen: man sieht sozusagen das Weib nicht mehr, aber ist es nicht noch da? Lebt es nicht noch weithin in der natürlichen Sphäre, die sich dem Gesetz Gottes nicht unterwerfen kann? [13]) Für Paulus beginnt die Erlösung des Menschen mit der Taufe; da wird er geheiligt, vollkommen. Und doch muß er sich noch heiligen lassen, muß erst vollkommen werden. So ist auch das Weib nach seinem tiefsten Wesen erlöst, aber diese Befreiung muß erst allmählich wachsen und sich auswirken: nicht einmal die Ausübung der pneumatischen Gaben ist rein von dem Urfluch und deshalb frei von Sünde, geschweige denn das Sexuelle. So ist die Befreiung des Weibes durch Christus nicht magisch-zauberhaft erfolgt, sondern wird sich erst noch ethisch entwickeln müssen, indem der Christus den Leib des Weibes immer mehr zu einem Tempel des heiligen Geistes macht und von den satanischen Einflüssen befreit, die die natürliche Sphäre beherrschen. Das bleibt bestehen auch in Anbetracht der großen Bedeutung der Frauen für Paulus' Gemeinden.

---

8) II. Kor. 11, 2.
9) II. Kor. 6, 6.
10) I. Tim. 5, 22; 4, 12.
11) I. Tim. 5, 11 f.
12) I. Kor. 14, 34—36.
13) Rom. 8, 7.

§ 25.

Die Frau als Geistträgerin.

Von der Geistwirkung in Frauen hat Paulus allerdings viele Erfahrungen gemacht. Wir denken nicht nur an die Frauen der Apostelgeschichte — hier hat Lukas „mit besonderem Nachdruck die Mitarbeit der aristokratischen Frauenkreise gebucht“ [14]) —, an Lydia, vielleicht den ersten Christenmenschen in Europa, an die Töchter des Philippus in Cäsarea [15]), sondern auch an die, die Paulus in seinen Briefen erwähnt. An deren Spitze steht Priska, die Frau des Aquila, die öfters vor ihrem Manne genannt wird, „offenbar weil sie die Seele des Hauses und die geistige Führerin ihrer Umgebung war“ [16]). Bis zur Aufopferung der eigenen Sicherheit hatte sie sich für die Arbeit des Paulus eingesetzt [17]). Daß sie allerdings „lehramtliche Befugnisse“ gehabt hätte [18]), steht nicht nur nicht fest, sondern ist und bleibt durch I. Kor. 14, 34; I. Tim. 2, 12 geradezu ausgeschlossen [19]). Daß in kleinerem weiblichem Kreise solche missionarische Arbeit von Frauen geleistet wurde, in Ausnahmefällen auch einmal an Männern, ist jedoch erwiesen [20]). Eine „Patronin“ braucht ja auch gar nicht in der öffentlichen Gemeindeversammlung hervorgetreten zu sein. Durch stille Einzelarbeit, das Sammeln der Gemeindeglieder in stetem Nachgehen, die Darbietung und Ausschmückung des Versammlungsraumes usw. hatte sie hinreichend diesen Titel und einen Ehrenplatz in der Gemeinde verdient. Paulus selbst erwähnt nur I. Kor. 11, 5 ff. etwas von Frauen, die in der Gemeindeversammlung auftreten; seine Abneigung dagegen ist um so auffallender, weil nach Ausweis der neutestamentlichen und frühkirchlichen Quellen die Zahl z. B. der prophetisch tätigen

---

14) Faulhaber S. 224.

15) Vgl. Zscharnack S. 19 ff.; Stöcker S. 13 f.

16) Faulhaber S. 228. Vgl. Stöcker S. 13 f.; Seeberg S. 134.

17) Rom. 16, 4.

18) Stöcker S. 15.

19) Zum „Amt“ der „Patronin“ vgl. Zscharnack S. 45 ff. Seine Behauptung, daß Frauen auch Lehrbefugnisse gehabt hätten (S. 47 ff.), ist wohl nicht erwiesen, vielmehr durch Stellen wie I. Kor. 14, 34—36, I. Tim. 2, 11 f. widerlegt.

20) Von Zscharnack S. 49 ff. Vgl. Act. 18, 26; Clem. Alex. Strom. III 6 (53) (die Frauen der Apostel verkündeten das Evangelium in den Frauengemächern, I. Kor. 9, 5).

Frauen nicht gering gewesen sein mag, und weil sich sonst damals kaum Bedenken dagegen erheben [21]).

Allem Anschein nach war der Prozentsatz von Frauen in den hellenistischen Gemeinden nicht gering; gerade auch die Erstbekehrten waren oft Frauen [22]). Das starke religiöse Interesse der Frau zeigte sich dem Missionar freilich auch in ihm unliebsamen Vorgängen [23]). Paulus trat in den hellenistischen Gemeinden eine religiöse Aktivität der Frauen entgegen, die z. T. die der Männer übertraf [24]). Ihre Bedeutung für die Gründung von Gemeinden — „diese Erstbekehrten und Patrone waren die ‚Geehrten' der Gemeinde" [25]) — und die Bildung von Kerngemeinden zeigen die zahlreichen Vorsteherinnen von Hausgemeinden [26]). Was Paulus daraus erkennen mußte, war, daß hier der Mensch in seiner tiefsten Wesensbestimmung zu Gott hin gepackt war, der Bestimmung, in seinem Reich ein tätiges Glied zu sein. Dieses Reich mitzubauen nahm auch die Frau auf sich. Es kam hier gar nicht auf die Willenskraft der Frau an: Gott gebrauchte sie als Werkzeug; er wirkte in ihr und durch sie.

§ 26.

Die Anschauungen der Haustafeln.

Es wäre nicht verwunderlich, wenn diese Erfahrungen Paulus dazu bestimmt hätten, die Frau etwas anders zu beurteilen. Am ehesten würden wir einen Niederschlag davon in den Haustafeln erwarten. In Kol. 3, 18 f. und Eph. 5 ist die Wertung der Ehe gleich; aber in Eph. 5 ist sie eigentümlich ausgeführt und begrün-

21) I. Kor. 11, 5; Act. 21, 9; Apc. 2, 20, wo nicht das Recht der Prophetie der Frau abgestritten wird, sondern nur die Echtheit in diesem besonderen Falle; auch Lc. 2, 36 weist in diese Richtung, da eine Anerkennung einer zeitgenössischen Prophetin im Tempelbezirk vom damaligen Judentum kaum erfolgt wäre; den Ehrentitel gibt ihr der Heidenchrist Lucas (vgl. zu dieser Beurteilung auch Achelis I S. 92). Material für die spätere Zeit bei Achelis I S. 91; vgl. noch Schmidt, Carl Acta Pauli [2] 1905, S. 83.

22) Vgl. Act. 16, 14; 17, (4) 12 (34).

23) Act. 13, 50; 16, 16 ff.

24) Rom. 16, 3 f. vgl. mit II. Tim. 4, 19.

25) Zscharnack S. 45. — I. Kor. 16, 15 f.; Rom. 16, 5, Phil. 4, 2 f.

26) Act. 16, 40; Rom. 16, 5; Kol. 4, 15 (Lydia, Priska, Nymphe). Achelis I S. 105 weist noch auf Rom. 16, 2, wo mir allerdings der Tatbestand nicht so deutlich scheint (πολλῶν).

det. Fest steht für beide, daß von den Frauen Gehorsam, von den Ehemännern christliche Liebe und Geduld, entgegenkommende Liebe gefordert wird.

Der Begriff der „Liebe", den Paulus hier gebraucht, ist für das Verhältnis zwischen Mann und Weib nicht spezifisch christlich [27]). Paulus gebraucht das Wort für die Liebe des Menschen zu Gott [28]), zu Christus [29]), zum Nächsten [30]). Es bezeichnet also eine innere Einstellung auf jemanden. — [31])

Eph. 5, 23 erinnert zunächst an I. Kor. 11, 3. Aber an unserer Stelle ist von keiner Stufenfolge die Rede, sondern es wird ein Vergleich angestellt. Der erste Vergleichspunkt ist der Gehorsam des Weibes: dieser ist seine erste Pflicht, das steht unumstößlich fest von I. Kor. 14, 34 her. Dieser Gehorsam erstreckt sich auf all und jedes. Verglichen wird vor allem die Unbedingtheit des Gehorsams der Kirche mit der des Gehorsams der Frau, das Nichtssein ohne das Haupt. So unbedingt sollen die Frauen ihrem irdischen Herrn gehorchen, wie sie dem himmlischen gehorchen; nicht aber sollen sie etwa ihrem irdischen Herrn so gehorchen, als ob sie es Gott zu Liebe täten; das wäre eine moderne Eintragung [32]). So bewegt sich Paulus auch hier durchaus auf der alten Linie. Auch hier ist das Verhältnis des Mannes zum Weibe das der drückenden Überlegenheit. In gewisser Weise wird der Mann zum „Retter" des Weibes, wenn auch nicht als Erlöser, so doch als Führer zum Erlöser. Der Mann ist für sie in gewisser Weise an die Stelle d e s „Herrn" getreten, sie dient eigentlich zwei Herren; beiden ist sie gleichen Gehorsam schuldig.

Darin, daß die christliche Ehe Weg zum Heil für die Frau sein kann, liegt aber doch nur ein sehr relativer Fortschritt ihrer Betrachtung. Denn sie ist das nicht als Ehe. Der B r u d e r kann die Schwester hindurchzuretten versuchen; aber besser ist es,

---

27) Stob. IV 20, 33 (S. 444); 23, 61 (S. 589); 20, 72 (S. 473); „Demosth." or. 59 c. Neär. 35; Athen. XII 592 b; von sinnlicher Liebe auch Act. Thom. 13 f. Weitere Belege bei Bauer, Sp. 7.

28) Rom. 8, 28; I. Kor. 8, 3.

29) Eph. 6, 24.

30) Rom. 13, 8 f.; II. Kor. 11, 11; 12, 15; I. Thess. 4, 9; weitere Stellen: Bauer, Sp. 8 (1 b). — Liebe Gottes zum Menschen Kol. 3, 12, I. Thess. 1, 4.

31) Der Epheserbrief ist zwar in seiner Echtheit nicht unangefochten, gibt aber doch mindestens in etwa eine Exegese zu Kol. 3, 18 f.

32) Gegen Tischleder S. 129.

wenn sie den Weg selbst findet; am sichersten findet sie ihn außerhalb der Ehe [33]).

Der zweite Vergleichspunkt ist die Liebe Christi zur Gemeinde. Die Schwierigkeit liegt hier in der Scheidung dessen, was sich nur auf Christus und die Kirche bezieht, von dem, was auch auf Mann und Frau Bezug hat [34]). Fraglich ist insbesondere, was Paulus meint, wenn er den Mann als Haupt des Weibes bezeichnet, v. 23. Ist deshalb auch das Weib der Leib des Mannes (v. 28) [35])? — Der Mann soll sein Weib lieben, wie Christus die Gemeinde, d. h. er soll sich aufopfern können, wenn es um ihre „Heiligung" geht, um sie Christus „angesehen" darzustellen, „heilig" und untadelig [36]).

Von hier aus wird auch klar, warum Paulus der jungfräulichen Frau eine freiere religiöse Stellung zubilligt: diese hat nur e i n e n „Herrn", denselben, der auch der Herr des Mannes ist. Da sie selbst die Herrschaft über ihren Sexus ausübt, ist sogar nach Tertullians Meinung der Gedanke nicht so ganz abwegig, ihr ein Männeramt in der Kirche zu geben [37]). Jedenfalls braucht sie keinen zweiten „Herrn" über sich zu bekommen, höchstens einen mit weltlich-rechtlichen Funktionen (wie im geistlichen Verlöbnis). Das alles paßt in die Anschauungen des Paulus von

---

33) I. Kor. 7, 32—34. 40.

34) Das μυστήριον v. 32 hat mit menschlicher Ehe nichts zu tun. Es ist die geheime Veranstaltung Gottes, nach der Christus aus Liebe zur Gemeinde (Kirche) den Vater verlassen hat, so daß er sich nun in steter Einheit mit ihr befindet, eine Veranstaltung, die Paulus den Ephesern als Erfüllung der alttestamentlichen Weissagung offenbar macht (entspr. der Bauerschen Definition von μ. Sp. 835).

35) So Tischleder S. 54. Das ist durch das οὕτως ausgeschlossen (v. 28a): ὡς muß danach „wie" heißen; „Leiber" ist nicht bildlich gemeint, sondern auf die Männerleiber bezogen; diese Deutung wird ja auch durch v. 28 b nahegelegt. Vgl. ferner (Leipoldt, Frauen, S. 42), B. Berachoth 24 a: „Die Ehefrau ist für den Mann, wie der eigene Körper"; vgl. Billerbeck III z. St. S. 610.

36) Das Fehlen des Attributes „Jungfrau" für die Gemeinde zeigt, daß Paulus auf die Allegorie bei der Gestaltung des Bildes Rücksicht genommen hat. Immerhin legt das „heilig" wenigstens eine kontinente Ehe nahe. Vor allem aber ist ein Beweis für die Richtigkeit unserer Auslegung, daß die Frau ihrem menschlichen Herrn wie d e m Herrn schlechthin gegenüberstehen soll, was analoge Pflichten der Herren gegenüber der Frau ergibt.

37) de virg. vel. 9.

Frau und Ehe hinein: auf der Gattung Weib liegt der Fluch der Verführung; einzelne werden jetzt schon davon frei, aber für die Gattung bleibt er bestehen auch bei der Masse der Christinnen (wie sich das z. B. in den Gemeindeversammlungen auswirkt).

Schwieriger ist die Deutung von v. 28 f. Auf jeden Fall gehört v. 30—32 nicht mehr dazu: da wird mit einer ausdrücklichen Einschränkung (v. 32 b) die geheimnisvolle Einheit des Christus mit der Kirche geschildert. V. 28 f fordert Paulus von den Männern, daß sie ihre Frauen lieben wie sich selbst, ihre eigenen Leiber [38]), ihr eigenes „Fleisch". Das läuft wohl praktisch zunächst auf die Forderung von Kol. 3, 19 hinaus, ist hier aber tiefer begründet. Paulus geht bei dem „pflegen und nähren" vom Bilde aus und meint es bildlich: die Männer sollen liebevoll gegen ihre Frauen sein, indem sie sie auf den Weg des Heils führen. Formal und inhaltlich ist das ein Anklang an Matth. 22, 39; vielleicht besteht auch irgendwelche Abhängigkeit von jener Stelle. Aber Mann und Frau bilden durch ihr Eheleben auch eine Schuldgemeinschaft gerade auch in ihrer physischen Einheit; deshalb ist der Mann für die Frau besonders verantwortlich.

Diese Verantwortlichkeit wird gefordert in der Form der christlichen Bruderliebe. Es bleibt das Urteil über die Schuld der Frau, über ihre Minderwertigkeit — sie ist nicht zur Liebe, sondern zum Gehorsam aufgefordert —, aber sie wird doch auch voll und ganz von der großen Liebe erfaßt, die von Paulus Besitz ergriffen hat [39]) und die auch alle Christen durchglühen soll. Nicht Menschenliebe, auch nicht die reinste, tiefste fordert Paulus für die Christenehen; diese ist seelisch, kosmisch, der natürlichen Sphäre angehörig; sie kann deshalb mit christlicher Liebe nicht die geringsten Berührungspunkte haben [40]). Christliche Liebe ist Bruderliebe — sie besteht t r o t z der Geschlechterliebe.

Die Einheit „in ein Fleisch" will Paulus also nur auf das Verhältnis Christi zur Kirche bezogen wissen; daß sie in der Ehe da ist, daran liegt ihm gar nichts.

„Abgesehen davon" [41]) fordert Paulus von dem Manne selbstlose Liebe zur Frau. Die Frau aber fürchte ihren Mann: d. i.

---

38) Vgl. etwa Plut. praec. conj. 33, 142 E.

39) II. Kor. 5, 14.

40) Rom. 8, 7—9.

41) πλήν v. 33; Bauer s. v. in nur abschließendem Sinn „jedenfalls".

„eine Gesinnung, die Paulus von dem Sklaven gegenüber dem Herrn fordert“ [42]). Damit ist deutlich der Unterschied im ehelichen Verhältnis von Mann und Frau festgestellt. Die „völlige Liebe“ [43]) ist also der Frau nicht möglich [44]). Der Apostel deutet durch nichts an, „daß er gerade für die Frau die Unterwerfungspflicht wesentlich ganz anders verstanden haben will, als für die Sklaven und Kinder“ [45]). Paulus ist auch in der Beurteilung der Christin als Frau nicht losgekommen von den alten Bindungen; aber er umfaßt auch sie mit der Liebe Christi [46]).

§ 27.

Die christliche Liebe als Grundlage der Gemeinde.

Die Bruderliebe war für Paulus auch konstitutiv für die christliche Gemeinde, für das Verhältnis der Gemeindeglieder zueinander. Für die Urchristenheit war sie nicht nur ein Gefühl, sondern eine Erlebnistatsache. Man liebte nicht selbstisch, sondern um zu helfen, und fühlte sich doch als volle starke Einheit, die sich gegenseitig hob und trug. Das war den Religionen der Kaiserzeit etwas Ungewohntes: „sieh, wie sie einander lieben, ... einer für den anderen zu sterben bereit sind [47]) !“

Diese Liebe umfaßt zunächst alle Gemeindeglieder. Aber bei Paulus ist sie doch auch individuell gestaltet: „grüßt Persis, die geliebte“ [48]); „grüßt ... meine ... Mutter“ [49]). Wir wissen nichts von der, die Paulus geboren hat. Aber wir wissen von einer, bei der Paulus vielleicht einmal nicht Missionar und Seelsorger war, bei der er ausruhen konnte, mit der ihn persönlich etwas verband. Und wir sind dankbar, daß wir sein Bild um diesen Zug bereichern können. — Paulus nahm die äußere Hilfe der Frau offenbar nicht ungern in Anspruch [50]), aber ebenso wohl auch die innere: jenes

42) Jacoby S. 373. — Beleg: Eph. 6, 5.

43) I. Joh. 4, 18.

44) Rom. 8, 15.

45) Tischleder S. 123 f. — Daß die Zeit für eine Aufhebung dieser Differenz reif war, zeigen Musonius u. a.

46) Tit. 2, 3—5 wird erst in Kap. V behandelt, da die Echtheit fraglich ist.

47) Tert. Apol. 39.

48) Rom. 16, 12 b.

49) Rom. 16, 13.

50) Rom. 16, 1 f.

Zitat enthält eine deutliche Hervorhebung der Persis. — Auch seine Schwester erwähnt Paulus nie [51]). Aber wir dürfen annehmen, daß I. Tim. 5, 2 seine innere Haltung gegenüber jeder „Schwester", die ihm persönlich nahestand, kennzeichnet.

Für Paulus war sogar die Möglichkeit vorhanden, daß solche persönliche Bezogenheit zu ständigem außerehelichem Zusammenleben führte [52]). Das zeigt vielleicht, daß auch für ihn uneingestandenermaßen die Geschlechterdifferenzierung einen gewissen Zweck und Wert bekommt.

Eine Auswirkung solcher Bruderliebe war auch der „Liebeskuß", der als solcher eine besondere religiöse Weihe hatte und daher auch bei Paulus immer „heiliger Kuß" heißt [53]). Vielleicht nach dem Aufstehen, jedenfalls nach kürzerer oder längerer Trennung begrüßt man gemäß griechischer Sitte mit einem Kuß die Familienmitglieder [54]). „Als solcher Familienkuß dürfte auf griechischem Boden auch" der heilige Kuß „der Christen, unbeschadet seines vielleicht jüdischen Ursprungs, verstanden worden sein" [55]). Vielleicht aber ist er nur einfach eine Analogie zu dem Begrüßungs- und Abschiedskuß, der zwischen befreundeten Familien teilweise üblich ist und auch zwischen den verschiedenen Geschlechtern ausgetauscht wird [56]). „Wir sehen ... daraus, daß in den Gottesdiensten antike Unbefangenheit mit christlicher Bruderliebe eine Verbindung eingegangen war, die uns widerstrebt [57])."

---

51) Act. 23, 16.

52) I. Kor. 7, 37.

53) Rom. 16, 16; I. Kor. 16, 20; II. Kor. 13, 12; I. Thess. 5, 26.

54) Laukamm S. 47: Artemidor, Oneirokr. 85, 15 f.; für das erstere bietet der Text keinen direkten Anhalt. Ferner s. Past. Long. III 7.

55) Laukamm S. 47. — Zum jüdischen Ursprung vgl. Realenz. f. prot. Theol. u. K.³ Bd. 6, S. 274. — I. Thess. legt die Vermutung nahe, daß solcher Bruderkuß auch an anderen Stellen gemeint ist, wo nur ἀσπάζεσθαι gebraucht ist, etwa Phil. 4, 21; Tit. 3, 15. Solcher Kuß hieß auch wohl ἀσπάζεσθαι ἐν κυρίῳ Rom. 16, 22; I. Kor. 16, 19 (πολλά). — Der Brauch hielt sich lange, auch als zwischen den verschiedenen Geschlechtern geübter; noch Tertullian ad ux. II 4 setzt ihn so voraus (Achelis I S. 293, Exk. 27). Das Verbot desselben zuerst Ägypt. K.O.S. 89 (Achelis, Can. Hipp.; vgl. Achelis I S. 293.)

56) Longi Past. III 11; auch die Männer sind untereinander schnell damit, III 31; IV 6.

57) Achelis Virgines S. 18.

Dieser Kuß sollte seinem Namen nach außerhalb aller kosmischen Bezogenheiten liegen, unvergleichbar mit jedem anderen Kuß, ganz im Christusbereich befindlich und nur die Christusbezogenheit ausdrückend. Natürliche Spannungen werden als nicht vorhanden angesehen; christliche Liebe ist etwas ganz anderes als menschliche, kosmische Neigung. Sie eint auch Männer und Frauen, aber trotz des natürlichen Eros, trotz des schöpfungsgemäßen Füreinanderseins.

Kapitel 5.

Die Äußerungen in den Pastoralbriefen.

§ 28.

Die Frau in der Ehe.

Die Pastoralbriefe bedürfen gleichfalls einer gesonderten Behandlung. Denn man nimmt jetzt meist an, daß sie nur im Grundstock echt sind; gerade aber in bezug auf unsere Frage dürfte sich besonders leicht späteres Gut angesetzt haben [1]).

I. Tim. 2, 9—15 bietet einige nicht uninteressante Ergänzungen zu dem Bisherigen. Über v. 14 sprachen wir schon.

Das Minderwertigkeitsargument in v. 13 ist echt rabbinisch [2]). Der Mann hat das erste Wort, er hat das Wort überhaupt: deshalb wird der Frau das Lehren verboten. Das Prophezeien kann ihr dem Wortlaut nach vielleicht noch erlaubt sein; wahrscheinlicher ist mir allerdings, daß sie überhaupt in der Versammlung nichts zu sagen hat. Das Ruhigsein und Gehorchen wird stark unterstrichen; Paulus' Meinung von der Frau — wenn die Stelle von ihm stammt — ist nicht höher geworden [3]).

Auch daß der Frau sittliche Aufgaben zugewiesen werden, die ihren Schmuck bilden sollen (v. 9 f), hätte demgegenüber nicht viel zu sagen [4]): hier wird mit den Mitteln der hellenistischen

---

1) Meiner Meinung nach liegen die Briefe auf jeden Fall zirka 8 Jahre nach dem letzten Gemeindebrief (Römerbr., ca. 56 n. Chr.); schon das wäre ein Grund zur Abtrennung.

2) Billerbeck III S. 645 f. bringt Belegstellen für die Ansicht, daß das später Geschaffene weniger wertvoll, daher weniger zu ehren ist.

3) Ich möchte wegen der Verwandtschaft mit II. Kor. 11, 2 f. die Echtheit für v. 11—14 annehmen, für v. 15 für wahrscheinlich halten.

4) Der Vergleich mit I. Petr. 3, 3 macht eine Abhängigkeit von dieser Stelle und damit die Unechtheit von I. Tim. 2, 9 f. nicht unwahrscheinlich: I. Tim. 2, 9 ist I. Petr. 3, 3 gegenüber erweitert (deshalb wohl später), im übrigen aber formal genau parallel: πλέγματα — ἐμπλοκὴ τριχῶν; χρυσίον — περίθεσις χρυσίων; ἱματισμὸς πολυτελής — ἔνδυσις ἱματίων folgen einander in derselben

Paränese gearbeitet[5]). Gegen den Schmuck polemisiert der Pythagoreer[6]): die Frau soll weiße Kleider tragen, die nicht durchsichtig sind, keine Seide, kein Gold, keinen Smaragd, sondern sich mit Scham schmücken. Die Forderung einfacher Kleidung findet sich auch in der Demeter-Religion; hier wird auch kunstvolles Haargeflecht verboten[7]).

Auch die Gegenüberstellung von Schmuck und Tugend ist echt philosophisch: „Das besonnene und freie Weib muß ... mit ihrem gesetzlichen Manne zusammensein in der Stille, geschmückt, aber nicht kostbar, weiß gekleidet und rein und schlicht, nicht kostbar und übermäßig; denn sie muß die glänzende, mit Purpur untermischte und goldgestickte Kleidung vermeiden. Die Hetären brauchen das zur Jagd auf die Menge, der Schmuck eines Weibes aber, das einem einzigen wohlgefallen will, ist der Wandel und nicht die Kleider ... Auf dem Gesicht habest du ... Ehrbarkeit und Besonnenheit, statt Gold und Smaragd[8])." — Ob die Polemik in I. Tim. gerade akut nötig war, läßt sich deshalb nicht sagen. Sollte die Stelle von Paulus stammen, so zeigte die Antithese immerhin, daß Paulus sich auch von den wertvollen Strömungen seiner Zeit hätte beeinflussen lassen[9]).

Der Interpolator fordert von der Frau „gute Werke" als Ausfluß der Gottesfurcht; es wäre interessant zu wissen, was er damit meint. Nach den Haustafeln ist es möglich, daß er Paulus hier eine Art Berufsethik der Frau entwickeln lassen will. Pau-

---

Reihe. Alle drei Bestandteile finden sich in Jes. 3, 18 + 23 f.; vielleicht liegt in I. Petr. 3, 3 und dann in I. Tim. 2, 9 ein entfernter Nachklang davon vor.

5) Vgl. auch Weidinger S. 69 f.; zu unserer Stelle: Lanckoronski II 34. — Bornhäuser, S. 486, wird schon durch Jos. bell. jud. II 126 widerlegt.

6) Stob. IV 23, 61 (S. 592) eine Frau.

7) Z. B. Ditt. 736, 15 ff.; hier finden sich detaillierte Vorschriften. — Mehr Material bei v. Lasaulx S. 108 f., Anm. 295.

8) Epistologr. S. 607 f., M. an Cl. Vgl. Plut. praec. conj. 26 und consol. ad ux. 5 (609 c).

9) Zum Gebrauch des κόσμιος in der griechischen Literatur im Sinne von „zier, edel, rechtschaffen" und in bezug auf Frauen: Artemidor Oneirokr. I 13, 24; Epistologr. S. 607 f., M. an Cl.; S. 294 f. Hippokr. an D.; Stob. IV 23, 61 (S. 588). Inschriften: Heberdey 178; Keil-Pr. III 7. — Ob Paulus ein näheres Verhältnis zu dem ästhetisch Schönen hatte, wissen wir nicht. Zur Natur hatte er kein positives Verhältnis (I. Kor. 9, 9 f.). Höchstens läge in I. Tim. 2, 9 ein Empfinden für die Häßlichkeit sinnlichen Putzes vor.

lus hätte das nach dem, was wir sonst von ihm wissen, anders ausgedrückt. Was er für eine besondere sittliche Leistung der Frau hielt, sagt dagegen v. 15. Dort erscheint als eine Art sittliche Aufgabe die Kinderzeugung und -pflege. Diese soll gewissermaßen ein Ausgleich sein [10]) für die große Schuld, die die Frau auf sich geladen hat [11]). Es ist ganz natürlich, daß die Frau für ihre besondere Sünde auch nach einem besonderen Ausgleich sucht; da sagt ihr Paulus: du hast auch Anwartschaft auf die Gotteskindschaft; denn du leidest so viel, daß der auf dir lastende Fluch zwar nicht aufgehoben wird, du aber doch auf deine Errettung hoffen kannst. Wäre dies des Paulus Meinung, dann dürften wir ihn hier ganz aus der Paränese heraus verstehen.

Die Frau verschafft dem Reiche Gottes, dem Leibe Christi neue Glieder; das wird ihr besonderes eheliches gutes Werk. Ein solches vollbringt sie aber nur, wenn die Kinder wirklich in dem Glauben und der Liebe und der Heiligung bleiben [12]), zu der sie (natürlich auch von der Mutter) erzogen sind.

Der Gedanke mag uns religiös außerordentlich befremden; dem Briefschreiber genügt hier nicht die sittliche Pflichterfüllung im Beruf nach ihrem subjektiven Wert — er fordert objektiv feststellbaren Erfolg. Und doch glauben wir hier einen Fortschritt feststellen zu müssen, ein aufrichtiges Ringen und Mühen, mit der allumfassenden christlichen Liebe auch wirklich Ernst zu machen: auch die sinnlich gebundene, ehelich lebende Frau muß gerade von ihrer besonderen Schuld erlöst werden — und da gibt es doch einen Trost: die Frau darf Kindern, Christenmenschen, das Leben schenken.

---

10) δέ (v. 13).

11) V. 14.

12) So ist wohl das Subjekt von μείνωσιν. Logisch einfacher ist die Beziehung auf die Frau, grammatisch notwendig die auf die Kinder (Kinderzeugung = Zeugung von Kind e r n). So auch Hieron., adv. Jovin. I 27 (Migne 23, Sp. 260). Im ersteren Falle wäre das „wird gerettet werden“ doppelt begründet (durch „durch“ und „wenn ...“), in einem gewissen Widerspruch der Gründe untereinander (der „wenn“-Grund gälte dann doch für alle Menschen). Für eine Lesart μείνῃ findet sich außerdem bei Tischendorf VIII kein einziger Textzeuge. Der Plural macht die an sich schon schwierige Deutung von τεκνογονία als maternal instinct (Ramsay, Expositor [1909] VII, 8 S. 346) unmöglich.

§ 29.

Die Witwen.

Paulus behandelt I. Tim. 5, 3—8. 11—16 die Versorgung der Witwen im allgemeinen, in v. 9 f. ihre Verwendung im Gemeindedienste. Denn in v. 9 f. ist wohl nicht von den durch die Gemeinde nur unterhaltenen Witwen die Rede [13]); es ist unerfindlich, warum für diese Aufnahme ein so hohes Alter vorausgesetzt würde. Vor allem würden auch die Witwen, die dem Rate in v. 14 gefolgt wären, durch v. 9 von eventueller späterer Versorgung durch die Gemeinde im Falle des Todes ihres zweiten Gatten ausgeschlossen [14]).

Das Ideal der Witwe ist für den Briefschreiber die, die nicht wieder heiratet [15]), sondern treu ihre Pflicht gegen Kinder und Eltern erfüllt [16]) und vor allem einsam bleibt, im Gebet Tag und Nacht (was sie als Verheiratete nicht kann) [17]).

Natürlich kann das letztere nicht in einem bildlichen Sinn gemeint sein [18]). Die wirkliche, vereinsamte Witwe unterscheidet sich einerseits von der, die noch irgendwelche Pflichten gegen Familienglieder hat (v. 4), andererseits von der schwelgerischen (v. 6): beide sind nicht frei zum Gebet. Das Gebet erscheint als ein besonders wohlgefälliges Opfer der Witwe, natürlich viel höher gewertet als die Kinderzeugung in 2, 15. Brachte man in der alten Kirche halbe oder ganze Nächte im Gebet zu [19]), so war es nicht verwunderlich, wenn Menschen mit viel Muße all ihre

---

13) Wie Wohlenberg (Zahns Kommentar S. 177 f.) annimmt.

14) Tischleder möchte der „Schwester" in I. Kor. 9, 5 eine Art Diakonissenbedeutung geben (S. 34); aber das ist ganz grundlos. Ob im übrigen die angezogene Stelle von einer natürlichen Ehe oder von einer Art geistlichen Verlöbnisses redet, war schon für Paulus — wenigstens für seine Person — eine akademische Frage. Für die anderen Apostel ist mir mit Leipoldt (Frauen, Anm. 183) solch geistliches Verlöbnis oder etwas Ähnliches unwahrscheinlich.

15) ὄντως χήρα = μεμονωμένη.

16) V. 4.

17) I. Kor. 7, 5.

18) Das läßt schon die Differenzierung in δέησις und προσευχή nicht zu (vgl. Bauer, Sp. 268: δ. das Spezielle, πρ. das Allgemeinere, s. besonders Phil. 4, 6).

19) I. Kor. 7, 5; vgl. Act. 20, 11. — Tert. Apol. 39 gegen Ende.

freie Zeit aufs Gebet verwendeten, um damit Gott besonders wohlgefällig zu sein.

„Die schwelgerische aber ist lebendig tot“ (v. 6): dabei braucht man nicht gleich mit Luther an sexuelle Vergehen zu denken [20]). Vor den jungen Witwen wird Timotheus ausdrücklich gewarnt; zu leicht bricht in ihnen die christusfremde Natur wieder durch. Solche junge Witwen, die ihr Weibtum nicht unterdrücken können, verleugnen ihren ersten Glauben, nämlich den Glauben der ersten Liebesglut gegen Christus, den Christenglauben, zu dem der Satz gehört, daß Nichtheiraten besser ist, daß der Trieb der natürlichen Sphäre mit der ersten Ehe erlöschen müßte [21]). Der Briefschreiber meint vielleicht wie Tertullian: „Wenn ein Ehemann durch den Willen Gottes hinscheidet, so ist durch den Willen Gottes auch die Ehe geschieden [22]).“ Einer Witwe hat Gott durch den Tod ihres Gatten den Weg in den Himmel erleichtern wollen, indem er sie von allen weltlichen Verpflichtungen entbunden hat. Diesen Weg darf sie sich nicht selbst dadurch wieder versperren, daß sie neue Bürden auf sich nimmt, sondern muß Gottes Finger dankbar erkennen. Andernfalls bricht sie etwas vom ersten Glauben ab [23]).

Trotzdem rät der Schreiber u. U. zu dem Bruch des ersten Glaubens, wenn die Witwe nicht selbst ihre sexuellen Triebe beherrschen kann (v. 14); dann ist es doch besser, wenn sie einen festen Herrn über sich bekommt. Die Verderbnis im Altertum scheint in dieser Hinsicht groß gewesen zu sein: eine jüngere keusche Witwe wurde immer bewundert [24]).

Im übrigen sollen nach den Weisungen des Verfassers Witwen, die nahe Verwandte haben, von diesen versorgt werden. Das setzt als selbstverständliche Sitte voraus, daß die ganz Alleinstehenden von der Gemeinde als solcher unterstützt wurden, wie es schon in der Jerusalemer Urgemeinde Brauch war [25]), oder

---

20) Vor allem als Gegensatz zu v. 8.

21) I. Kor. 7, 39 f. und I. Tim. 5, 9.

22) ad ux. I 7.

23) Daß sich πίστις auf das Witwenamt bezieht, ist natürlich völlig ausgeschlossen. Von einem Gelübde der Ehelosigkeit kann nicht die Rede sein (gegen Tischleder S. 205).

24) Plut. Amat. 2, 749 D; Jos. Ant. XVIII 66. Andererseits vgl. auch Epistologr. S. 78 f.

25) Act. 6, 1.

doch wenigstens von den Gemeindegliedern als Christen[26]). — Worin die Tätigkeit der beamteten Witwen bestand, läßt sich vielleicht aus I. Tim. 5, 10 entnehmen. Daß es überhaupt Frauen im besonderen Auftrage der Gemeinde waren, geht aus der Aufforderung zur Aufnahme in eine besondere Liste hervor[27]). Sie mußten Erfahrungen in der Kinderpflege und -erziehung haben, ein gastfreies Haus haben, freigebig sein (was wohl beides voraussetzt, daß sie nicht ganz arm waren)[28]) und durften sich keines, auch nicht des niedrigsten Liebesdienstes schämen. Sie hatten sich also wahrscheinlich um die Waisen[29]), um durchreisende Christen (besonders Missionare), Arme und Kranke zu kümmern, ihnen alles zuteil werden zu lassen, was ihnen die christliche Gemeinde darreichen konnte, und wohl auch großenteils ihren eigenen Besitz dazu zu verwenden. Daß sie eine ausgedehnte Wirksamkeit in der ganzen Gemeinde hatten, „folgt ... aus der ... Begründung des Verbotes, jüngere Witwen in den Witwenchor einzuschreiben“[30]). „Es liegt ... auf der Hand, daß sich mit den karitativen Hausbesuchen ... eine Art Seelsorge verband[31]).“

Eigentliche „Diakonissen“ waren das wohl nicht[32]). In Tit. 2, 3 f. ist vielleicht ein Übergangsstadium, eine Station auf dem Wege zur Entstehung des Beamtentums der „Witwen“ zu finden; die alten Frauen werden dort angewiesen, sich der jüngeren seelsorgerlich anzunehmen. Das konnte leicht zu einem besonderen

26) Jak. 1, 27.

27) V. 9; das Verbum wird z. B. für ausgehobene Soldaten gebraucht, Bauer Sp. 646.

28) Diese gewisse Wohlhabenheit macht es auch unwahrscheinlich, daß die katalogisierten Witwen unterstützt werden sollten. Sie macht aber auch die Annahme zunichte, daß die beamteten Witwen aus den von der Gemeinde versorgten ausgewählt wurden und ihre Arbeit als eine Art „Entgelt“ für die Unterstützung der Gemeinde leisteten (gegen Zscharnack S. 140).

29) Vgl. Herm. Past. Vis. II 4, 3 (vgl. Tischleder S. 207).

30) 5, 13 f. (Tischleder S. 208).

31) Tischleder S. 209. Vgl. auch Tit. 2, 3 ff.!

32) Von solchen wollen Tischleder (S. 196 ff.) und Zscharnack (S. 103 f.) allerdings schon in 3, 11 gesprochen sehen. Der Text ist aber dort überhaupt nicht befriedigend zu deuten. Vor allem weiß man auch gar nicht, ob das Witwenamt etwa noch daneben bestanden haben soll (Zscharnack S. 104 so). Auch die Annahme eines klösterlichen Zusammenlebens der Witwen steht auf recht schwachen Füßen (Tischleder S. 211).

Auftrag der Gemeinde an besonders geeignete ältere Frauen führen, und das waren in erster Linie hervorragende Witwen.

Selbstverständlich hat man gar keinen Anhalt dafür, daß eine der von Paulus in seinen Briefen aufgezählten Frauen das Witwen„amt" bekleidete. Ungewiß ist, ob die Phöbe den Beinamen „Diakonin" als Amtstitel getragen hat [33]).

Es ist möglich, daß die Diakonenfrauen in I. Tim. 3, 11 Gemeindedienste taten, da an sie besondere Anforderungen gestellt werden, die sich auf ihr Verhalten nach außen hin beziehen [34]). Es wäre hier ebenso natürlich, wie bei jenen Witwen, daß sich aus der ursprünglich vereinzelten Tätigkeit ein Auftrag der Gemeinde entwickelt hätte.

Natürlich ist bei diesen Stellen nicht auszumachen, inwieweit sich etwa späteres Gut angesetzt hat.

§ 30.

Die Forderung der einmaligen Ehe.

Daß Tim. 5, 9 nicht eine ehebrecherische, sondern eine zweimal verheiratet gewesene Witwe von dem Amt ausgeschlossen wird, geht aus folgenden Erwägungen hervor.

I. Tim. 3, 2. 12; Tit. 1, 6 f. kann unmöglich meinen, daß die Gemeinde keinen zum Bischof bzw. Diakon [35]) erwählen soll, der öffentlich Ehebruch t r e i b t; denn selbst bei der Annahme eines ziemlichen sittlichen Tiefstandes der Gemeinde würde diese ebensowenig zu einem solchen greifen, wie zu einem, der am Götzenopfer teilnimmt [36]). Außerdem wird der Ehebruch sonst nirgends als Vielweiberei bezeichnet; andererseits muß man von einem Bischof annehmen, daß er nicht mit seinen Sklavinnen geschlechtlich verkehrt. Vielmehr fordert also Paulus von den Führern der Gemeinde dasselbe, was andere Christen freiwillig leisteten [37]).

---

33) Rom. 16, 1. Ich halte es mit Zscharnack (S. 102) allerdings für unwahrscheinlich. Seine strenge Scheidung von Witwe und Diakonisse ist dagegen m. E. für jene Zeit noch nicht durchführbar.

34) Der Text weist nicht darauf hin, daß sie Diakonissen waren.

35) πρεσβύτερος = ἐπίσκοπος: Tit. 1, 7 (γάρ).

36) Diese Sünde ist ja sonst oft mit der Hurerei zusammengestellt (Act. 15, 29; 21, 25; I. Kor. 10, 7 f.).

37) So Achelis II, S. 154, für die spätere Zeit. — Herm. Past. mand. 4, 4 ist die zweite Ehe noch erlaubt (wenn auch Verzicht darauf wertvoller ist).

Der Briefschreiber verwirft nun aber die zweite Ehe nicht unter dem Gesichtspunkt, „daß sie dem Idealbegriff der Ehe, sofern sie auch der Tod nicht lösen kann, zu nahe zu treten", sondern unter dem, „daß sie ein Zeichen menschlicher Schwachheit des Verwitweten zu sein schien" [38]). Denn wenn die „geistige" Ehe das Unzertrennliche wäre, dann würde sie durch eine zweite Heirat direkt gebrochen, und die jungen Witwen I. Tim. 5, 14 von der geistigen Keuschheit ausgeschlossen werden. Diese sollen aber gerade vor Sünde bewahrt bleiben [39]).

Sicher hat die Hervorhebung der nur einmaligen Verheiratung auf den Grabinschriften [40]) etwas damit zu tun, daß man nach dem Tode eine Fortsetzung der Ehe erwartet [41]), eine Vorstellung, die sich auch bei Tertullian modifiziert wiederfindet [42]). Verständlich wird die besondere Betonung und andererseits die relative Seltenheit der einmaligen Ehe durch die häufig frühe Heirat [43]). — Aber für Paulus und den Bereich der Pastoralbriefe [44]) müssen wir eine solche Anschauung von einer Fortsetzung der Ehe im Jenseits ablehnen.

Dann aber ist diese Forderung des Paulus — sofern es die seine ist — begründet durch seine enkratitischen Tendenzen. Witwen waren infolge ihrer häuslichen Erfahrungen viel geeigneter, die praktischen Anforderungen des Dienstes zu erfüllen, als Jungfrauen, bei denen zudem meist Heiratslust noch nicht ausgeschlossen war. Paulus meint also: für den Gemeindedienst soll nur eine Witwe erwählt werden, die in jeder Weise durch ihre Vergangen-

38) H. von Soden, zu Tit. 1, 6 in Holtzmanns Handk. III ²1893, S. 209, läßt beide Möglichkeiten offen.

39) Gegen Billerbeck III S. 648 ist einzuwenden, daß sich unser Brief doch wohl an Heidenchristen wendet.

40) Vgl. Berliner S. 111, S. 72 ff. Nr. 6 (vgl. Nr. 37!), Nr. 118. Müller Nr. 33. Keil.-Pr. III 114. 163.

41) Xenoph. Ephes. II 1. 11; III 5; IV 3. Jos. bell. Jud. II 116 (vgl. dazu Leipoldt, Frauen, Anm. 426). Plut. Amat. 22 (768 D), (dazu Leipoldt ebd., Anm. 568). Vgl. überhaupt Leipoldt ebd. S. 81 f. Endlich allgemein Tertullian de exhort. cast. 13: „Die eingattige Witwe erhält die erste Stelle, z. B. bei gewissen Feierlichkeiten und Götterdiensten." Für die christliche Zeit vgl. Diehl 4248—52.

42) de monog. 10. Vgl. außerdem Achelis I S. 154, 287 (Exk. 14).

43) Belege s. o. S. 37, Anm. 349 und S. 56 Anm. 524. Zur Verachtung der zweiten Ehe im Altertum vgl. S. 50 f.; § 16 Anm. 209 und Leipoldt, Frauen, Anm. 426.

44) I. Tim. 2, 11 ff.

heit Gewähr dafür bietet, daß das Geschlechtliche keine große Rolle in ihrem Leben gespielt hat und erst recht nicht mehr spielen wird [45]). Es bedeutet also eine sittlich-religiöse Empfehlung für eine Frau, wenn sie der Aphrodite wenig geopfert hat.

§ 31.

Ehefreundlichkeit des Apostels?

Auch durch I. Tim. 4, 3 werden die asketischen Tendenzen des Apostels kaum modifiziert. Wenn die Stelle überhaupt von ihm stammt, dann wendet er sich hier nur dagegen, daß man ein Gesetz aufstellt, ein Gebot der Askese gibt und verbindlich macht. Das macht den Briefschreiber zurückhaltend [46]). Die Ehe ist zugelassen von Gott zur Befriedigung des Geschlechtstriebes; es ist b e s s e r zu heiraten als zu brennen. Dadurch aber, daß die Stelle von Irrlehrern der Zukunft redet, wird ihre Echtheit zweifelhaft. I. Tim. 4, 4 dürfte zudem mit Pauli Eheanschauung kaum vereinbar sein [47]).

Die Irrlehrer hingen vielleicht mit jenen zusammen, die behaupteten, die Auferstehung sei schon erfolgt [48]); nach der „Auferstehung" aber, die man sich wohl dann mit Paulus in dem Kommen Christi in der Kirche vollzogen dachte [49]), sollte ja nach Jesu eigenem Wort die Ehe aufhören [50]). —

In Tit. 2, 3—5 ist ein ganz populärer Katalog von z. T. höchst primitiven Frauentugenden aufgezählt. Das ist „die Stimme der Volksethik, denn gerade dieses Ideal der Weiblichkeit stellen die Inschriften auf" [51]).

---

45) Deshalb soll sie mindestens 60 Jahre alt sein. Eine ähnliche Auffassung vertritt Tischleder S. 25.

46) Vgl. Leipoldt, Frauen, S. 111.

47) Die Stelle ist textlich sehr fragwürdig.

48) II. Tim. 2, 18, wohl nicht unbeeinflußt durch Worte wie Kol. 3, 10 u. a.

49) I. Kor. 16, 22 (μαραναθα).

50) Matth. 22, 30 und Parallelen.

51) Deißmann, Ad., Licht vom Osten, [4] 1923, S. 267. Belege: Ditt. 783. Vgl. CIG 1438. 4412. Vgl. Epistologr. S. 121 f., § 7. φίλανδρος IG XIV ö. (Italien). XII, 3 288; V, 1 957. 1187. 1487. XII, 7 395, 14 f. 401, 7. 306. 276. 51, 2. XII, 5 92. 427. 292, 6. Ramsay Cities II S. 610 Nr. 507; S. 700 Nr. 635. Heberdey 178. φιλότεκνος Keil-Pr. I 153. IG XII, 3 288. V, 1 957 (von einem Manne: XII, 7 471). Heberdey 178. Vgl. φιλόπαιδα: IG XII, 5 292. σώφρων: dafür

Das besondere Wort für „lieben“ [52]) können wir in seiner paulinischen Klangfarbe nicht wiedergeben; es scheint ein ziemlich unbestimmter Begriff zu sein: eine psychisch-natürliche Bejahung des Gatten- und Muttertriebes. Besonders die des letzteren klingt I. Tim. 2, 15 stark heraus. Die Bejahung des Gattentriebes lag nicht eigentlich im Bereich der paulinischen Ideen [53]). Wenn Paulus sie trotzdem unter seine ethischen Forderungen aufgenommen haben sollte, so hätte er das getan in schließlicher Anerkennung der Tatsache des vorhandenen Ehebandes, dessen Wertung durch Jesus unbedingt ethisch-gesetzlich gewahrt bleiben mußte [54]). Die Bejahung des Muttertriebes lag Paulus näher, da hier auch die rein christliche Liebe eine Wirkungsmöglichkeit fand. Mitunter braucht er das Bild des Mutterwerdens für den Bekehrungsakt [55]), das der mütterlichen Pflege für den Dienst am Wort [56]). Sind diese Äußerungen paulinisch, dann findet sich Paulus hier mit den bestehenden Ehen ab. Die Forderung der seelischen Liebe steht freilich im Widerspruch zu früheren Äußerungen [57]): hätte er in diesem Punkt noch umgelernt? Allenfalls könnte die Forderung der Keuschheit Tit. 2, 5 asketisch gemeint sein [58]): aber auch das läßt sich nur vermuten.

---

aus der großen Zahl nur Lanckoronski II 34. CIG 1442, 1446. — In Xenoph. Ephes. ist σωφροσύνη immer mit ἐγκράτεια gleichgesetzt; s. II 10; III 5. S. o. S. 18 Anm. 159. ἁγνή: Ditt. 985, 35. IG XII, 8 38,19 (περὶ γάμου!). οἰκουργός: literarische Belege bei Stephan V Sp. 1800. ἀγαθή: IG XII, 8 38, 20. σεμνός: Ramsay Cities II S. 656 Nr. 590. Ditt. 783, 40. IG V, 1 1187. XIV 1866. 1976.

52) φιλεῖν. — Die Sophrosyne als Inbegriff ethischen Verhaltens in v. 4—6 dreimal, bei Paulus außerhalb von Past nur Rom. 12, 3, II. Kor. 5, 13, und gerade da im Sinne von „vernünftig sein“, macht die Ursprünglichkeit der Stelle verdächtig.

53) I. Kor. 7, 34.

54) I. Kor. 7, 10 f.

55) Gal. 4, 19.

56) I. Thess. 2, 7.

57) I. Kor. 7, 29—34.

58) Ebenso I. Tim. 5, 22; vgl. Gal. 3, 28!

Kapitel 6.

Versuch einer Würdigung der Stellung des Paulus zu Frau und Ehe.

Eine Würdigung der Gesamtstellung des Paulus zu Frau und Ehe ist sehr schwierig. Die Haltung eines Menschen zu diesen Dingen ist in den allermeisten Fällen so stark von seinen eigenen Erlebnissen besonders der Jugend [1]) und seiner individuellen Persönlichkeit beeinflußt, wie wenig anderes. Und doch wissen wir von dem Apostel als außerreligiösem Menschen zu wenig, um hier auch nur einigermaßen Evidentes sagen zu können. Alle Folgerungen aus dem uns vorliegenden Schrifttum können nur gewisse Möglichkeiten ausfindig machen [2]).

„Wie war der Apostel als Kind? Hat er eine normale oder eine abnorme Entwicklung gehabt? Hat einmal die Liebe zum andern Geschlecht die Seele des Ehelosen erfaßt, und wie ist er damit fertig geworden?" — Diese Fragen, die zunächst von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus [3]) aufgeworfen sind, interessieren uns für unser Thema doppelt. „Niemand weiß es. Das sind aber Fragen, die für die Beurteilung seines Seelenlebens nicht unwichtig sind. Genauere Kenntnis darüber würde uns vieles in seinen Gedanken anders und sicherer verstehen lehren [3])." Dennoch glaube ich, daß wir uns zum Verständnis seiner Persönlichkeit und seiner Anschauungen allmählich in diesen Fragenkomplex vortasten müssen.

---

1) Ramsay, Expositor (1906) VII, 2, S. 149.

2) Es ist nicht immer angenehm, den hier zu erörternden Fragen nachzugehen. Vollends sich durch eine solche Abhandlung, wie die Pfistersche, hindurchzuarbeiten, kostet eine gewisse Selbstüberwindung, die ich aber z. T. mit mir auf sich zu nehmen den Leser bitten muß, wenn wir zu einem Abschluß kommen wollen. — Prof. Lic. Dr. Schneider (Riga-Leipzig) danke ich eine anregende Besprechung über die im Kap. 6 erörterten psychologischen Fragen.

3) Nämlich dem psychologischen, Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, 1921, S. 7.

§ 32.

Die Entwicklung bis zur Bekehrung.

Die „Vermutung Renans, er sei mit Lydia verheiratet gewesen“ [4]), ist wohl selten ernst genommen worden. Besser gestützt erschien zunächst die Annahme, daß er Witwer gewesen sein müsse [5]). Aber auch sie läßt sich nicht bündig beweisen.

Sie geht davon aus, daß Paulus, da er vor seiner Bekehrung im Auftrage der obersten jüdischen Religionsbehörde richterlich tätig gewesen war (und zwar sogar mit nicht unbedeutenden Vollmachten ausgerüstet) [6]), zu diesem Zweck das nach dem Talmud vorgeschriebene, sicher schon in früherer Zeit geltende Ordinationsalter von 40 Jahren gehabt haben müsse [7]). Da nun nach gemeinrabbinischer Anschauung jeder Vater verpflichtet war, seinen Sohn mit 18, spätestens 20 Jahren zu verheiraten, so sei sicher auch Paulus verheiratet gewesen; da er aber in seinen Briefen seine Ehelosigkeit behaupte, sei seine Frau schon frühe gestorben.

Indessen stehen dem beträchtliche Hindernisse entgegen [8]). Zunächst: rabbinische Forderung ist, daß der Vater den Sohn n i c h t so frühe verheiratet, wenn er Toraschüler ist [9]); in diesem Falle soll vielmehr im allgemeinen die Heirat der Lehrausbildung erst folgen. Dann aber war es ganz gut möglich, daß einem Paulus widerfuhr, was der Rabbi Ben Azzai erlebte, der die Tora so lieb gewonnen hatte, daß sie ihm die Freude an Weib und Kind ersetzte [10]). Wie ihm, so ging es vielleicht noch einigen anderen Rabbinen in späterer Zeit [11]), die zum mindesten erst spät eine Ehe geschlossen haben [12]).

---

4) Aufgestellt auf Grund von Phil. 4, 3; Munzinger S. 139. — Rohr S. 63 Anm. 2 registriert Vertreter der Hypothese, daß Paulus verheiratet gewesen sei.

5) Begründet von Joachim Jeremias in der Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft XXV, 1926, S. 310 ff.

6) Act. 9, 1 f. 7) Sota 22 b, Billerbeck II S. 652.

8) Ich folge darin in manchem Fascher, Zeitschr. f. neutest. Wiss. XXVIII, 1929, S. 62 ff., ohne indessen ihn ganz zu rekapitulieren.

9) Qid. 29 b Bar., Billerb. III S. 368. 10) Tos. Jeb. 8, 4, Billerb. I S. 807.

11) Rabbi Hammuna (Billerb. III Qid. 29 b Bar. zu I. Kor. 7, 2); Rab Saphra (Pes. 113 a, ebd. S. 67).

12) Jeremias, Zeitschr. neutest. Wiss. 28 (1929) S. 321 f. — Der Schluß, daß ben Azzai wegen seiner Ehelosigkeit nicht ordiniert worden sei, scheint mir nicht zwingend (ebd. S. 323).

Ferner hören wir nichts von Kindern des Apostels. Hätte ihm seine erste Frau keine geschenkt, oder wären sie frühe gestorben, so hätte für ihn nach der gewöhnlichen rabbinischen Anschauung die Pflicht zu einer zweiten Ehe bestanden. Daß er sich allem Anschein nach einer solchen nicht unterzogen hat, weist darauf hin, daß für i h n überhaupt das G e b o t des Ehelichwerdens nicht bestand.

Trotz alledem bleibt seine Emanzipation davon eigenartig genug. Für den Durchschnittsrabbinen ist zwar — wenigstens nach den Quellen — die Frau ein minderwertiges Geschöpf [13]). Aber beim Juden wird diese Geringschätzung in den allermeisten Fällen dadurch kompensiert, daß er ohne Frau, Kinder und geordnetes Hauswesen auf die Dauer nicht leben kann. Wenn sich auch einige Rabbinen gegen die Ehe gleichgültig zeigen: die Regel ist die Hochschätzung wenn auch nicht der Frau, so doch um so mehr der Ehe. Mag die Ehe auch für die meisten nicht mehr sein, als Mittel zur Fortpflanzung und zur Bewahrung vor Unzuchtsünden: als solches wird sie doch hoch gehalten, und bis zu einem gewissen Grade überträgt sich diese Hochschätzung bei manchen auch auf die Frau selbst.

Woher nun die paulinische Abneigung gegen Frau und Ehe? — Zunächst konnten wir schon feststellen: die Abneigung gegen die F r a u ist bei ihm durchweg jüdisch-rabbinisch begründet. „Das Weib wird von dem Torabeflissenen als Hemmschuh und Versuchung empfunden [14])." Paulus hat sich diese Anschauungen seiner Lehrer ganz angeeignet. Aber er macht nun nicht den salto mortale mit, den sie versuchen; er bemüht sich nicht, die Wertschätzung des Geschlechtstriebes [15]) mit der Geringwertung der Frau gewaltsam auszusöhnen, sondern bezieht jenen in diese mit ein.

Paulus ist also einer von den wenigen Juden, bei denen die Abneigung gegen die Frau als Naturwesen nicht größtenteils theoretisch geblieben ist, sondern praktische Folgen gehabt hat.

---

13) Wenn dem freilich auch eine Anzahl von Quellenstellen widerspricht (gesammelt bei Wünsche, S. 29 ff., vgl. S. 20 ff.); am Gesamtbild ändert das kaum etwas.

14) Marti-Beer S. 15.

15) Diese ist ohne Frage vorhanden; es gibt einen (offenbar guten) Engel des Geschlechtstriebes, Gen. R. 85 (54 d), (Billerb. I S. 16 f).

Paulus ist als Jude in diesem Punkt durch und durch konsequent geblieben: hier hatte sich der einmal gewonnenen Einsicht alles unterzuordnen. Das ist das vorläufige Ergebnis einer mehr oberflächenhaften Betrachtungsweise.

Die Hauptfrage ist dann die: wie kommt es, daß ihm diese Selbstüberwindung so restlos gelang? In der Regel sind ja für den Menschen in seiner Stellung zu Frau und Ehe die Eindrücke seiner Kindheit von entscheidender Bedeutung[16]). Auch des Paulus Abneigung scheint mir aus früherer Zeit zu stammen, als sie die Erklärung aus der rabbinischen Schulung in Jerusalem annimmt.

Es wäre deshalb für uns außerordentlich wichtig zu wissen, ob Paulus seine Jugendjahre in Tarsos oder in Jerusalem zugebracht hat. Es erscheint mir nicht unwahrscheinlich, daß Paulus bis zum 18. bis 20. Lebensjahr in Tarsos geblieben ist, ganz im Milieu der führenden Judenschaft der Stadt, im Schoße einer Familie, die zu den angesehensten der Metropole gehörte, und in enger Verknüpfung mit dem wirtschaftlichen und vielleicht auch dem geistigen Leben seines Heimatortes[17]). Dann erfolgte wohl die Übersiedlung nach Jerusalem[18]) und die Ausbildung in den „väterlichen Lehrtraditionen“[19]); nach ihrer Beendung wirkte der junge Schriftgelehrte in Jerusalem oder anderswo im Sinne des Pharisäismus[20]).

Tarsos war als „Metropole ... der Landstriche Kilikiens“[21]), wie die meisten Großstädte des Römerreichs, ob seiner Unsittlichkeit berüchtigt[22]). Auch Paulus kann daran nicht mit verbundenen

---

16) Das bejaht Ramsay, Expositor VII, 2 (1906), S. 149, auch für Paulus.

17) Vgl. dazu besonders Ramsay, ebd. öfters.

18) Act. 22, 3; 26, 4 drückt sich Paulus nur etwas stark aus; denn in 22, 3 gehört das ἀνατεθρ. stilistisch zu παρὰ τοὺς πόδας Γ., und in 26, 4 vertritt das pt. conj. nicht einen Relativ-, sondern einen Temporalsatz. — Auch nach 23, 5 muß zweifelhaft sein, ob Paulus sehr lange in Jerusalem war. 23, 6 muß er sein Pharisäertum vom Vater her in Jerusalem besonders betonen! Und schon deshalb, weil „seine Bibel im großen und ganzen die Septuaginta war“ (Steinmann, S. 4), ist m. E. ein längeres Studium in Jerusalem nicht gerade wahrscheinlich.

19) Gal. 1, 14. 20) Act. 8, 3.

21) Dion Prus. or. 33, 17.

22) Ebd. 33, 41 f. Steinmann behauptet (S. 10) durch ein Mißverständnis von 33, 48 das Gegenteil.

Augen vorübergegangen sein. Aber was er sah, das war sicher eher geeignet, ihm einen tiefen Abscheu vor diesen Dingen einzuflößen [23]), als sein Interesse daran zu wecken. Hatte doch das Judentum einen ehrlichen Ekel vor den besonderen heidnischen Lastern (vgl. § 18); es ist selbstverständlich, daß der Knabe und der heranwachsende junge Mann in dieser Richtung von seiner näheren Umgebung beeinflußt wurde. Aber wie war diese nähere Umgebung beschaffen? Zuerst: Was für Frauen sind in seiner Jugend von Einfluß auf ihn gewesen? Die Quellen schweigen darüber. Von seiner Mutter hören wir kein Wort. Das legt die Möglichkeit nahe, daß sie frühe gestorben ist. Er selbst erwähnt auch nichts von seiner Schwester. Das Schweigen kann in beiden Fällen aber auch darin begründet sein, daß nach Paulus' Übertritt zum Christentum ein völliger Bruch mit seiner Familie eingetreten ist und er nicht gern an diese Wunde rührte.

Damit fehlt uns aber m. E. wichtigstes Material zu einer psychologischen Beurteilung der persönlichen Position des Paulus. Wir müssen versuchen, durch Rückschlüsse weiterzukommen. — Die Schroffheit, mit der er später jede Möglichkeit einer tieferen seelischen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau in der Ehe ableugnet, scheint mir darauf hinzuweisen, daß in seinen jüngeren Jahren kein weibliches Wesen in seinen engeren Gesichtskreis getreten ist, vor dem er etwas wie innere Hochachtung und zu dem er eine mehr als kindliche persönliche Zuneigung hätte haben können.

Deshalb aber, weil ihm die Möglichkeit eines solchen Erlebnisses in seiner Jugend offenbar gar nicht aufgegangen ist, scheint es mir auch durchaus verständlich, daß er schon im Keime [24]) alle körperlichen Regungen mit seiner — ja manchmal unheimlichen

---

23) Pfister S. 271. Daß er das selbst konstatiert, macht seine ganze Konstruktion nicht gerade wahrscheinlicher.

24) Preisker rechnet mit der Möglichkeit einer besonderen (doch wohl anormalen) physischen Veranlagung (S. 142), Fascher (Zeitschr. neutest. Wissensch. 28 [1929]) mit Impotenz von Kind auf (S. 65). Gal. 1, 15 wirft für diese Frage überhaupt nichts ab, da Paulus dort sein Leben unter einem ganz bestimmten anderen Gesichtspunkt verfolgt. Eher könnte man schon Pauli Krankheit heranziehen (II. Kor. 12); dann müßte man dort an Malaria denken (Seeligmüller, Ad., War Paulus Epileptiker? 1910, S. 74 f.), die er sich in Tarsos geholt haben könnte: die Malariagefahr war in seiner Heimat-

— Energie unterdrückt hat [25]). Diese Dinge waren minderwertig: also konnte es kein Paktieren damit geben [26]). Dazu war der junge Paulus zu aufrichtig, wenn der Schluß vom Christen aus erlaubt ist.

---

stadt groß (Ramsay, Cities of St. Paul S. 96). Diese Krankheit soll negative Einwirkungen auf die Geschlechtsorgane haben (Ziemann, H., Malaria und Schwarzwasserfieber, ³ 1924, S. 248). Die Frage macht für den Kern der paulinischen Stellung zu Frau und Ehe kaum etwas aus.

25) Folgende Erwägungen scheinen mir entscheidend für diese Akzentuierung seiner Entwicklung zu sprechen. Einmal: wenn Paulus irgend einmal den Wert psychisch-erotischer Spannungserlebnisse erfahren hätte, dann hätte er sie wenigstens für die bestehenden Ehen anerkennen müssen. Wenn Paulus andererseits gewußt hätte, daß sexuelle Verkehrtheit auch eine christliche Ehe gänzlich zerrütten kann, dann hätte er nicht den ehelichen Verkehr als etwas relativ Irrelevantes hingestellt. Endlich: wenn Paulus eine Ahnung von der Entwicklung geistiger Zuneigung zwischen jungen Menschen bei dauerndem ausschließlichem Zusammenleben gehabt hätte, dann wäre er vielleicht nicht für das geistliche Verlöbnis eingetreten: dazu traue ich ihm zuviel gesunde Nüchternheit zu. Vgl. aber unten.

26) Rom. 7, 5. 8 ff. bezieht sich wohl Paulus verallgemeinernd mit unter die Heiden ein; nicht aber ist an sexuelle Reizungen bei ihm selbst zu denken.

Pfister findet nun allerdings gerade in Rom. 7, 7—10 die Jugendentwicklung des Paulus von ihm selbst skizziert; er spinnt aus den wenigen Versen eine ganze psychoanalytische Deduktion heraus. Ich kann nur am Einzelpunkt die Ergebnisse Pfisters als richtig oder falsch nachzuweisen versuchen nach ihrer exegetischen Tragbarkeit.

Durch das „lō tachmōd" von Ex. 20, 17 sei nach Rom. 7, 7 in Paulus das Augenmerk und Gelüste auf das Geschlechtliche gerichtet worden (S. 271 f.). Zweierlei ist dagegen entscheidend einzuwenden: einmal steht nichts davon im Text, daß die Strebungen des jungen Paulus sich auf sexuelle Dinge gerichtet hätten — das ist eine Eintragung, die nur möglich wird, wenn man überall Hinweise auf sexuelle Hintergründe finden will, eine Eintragung, die durch Ex. 20, 17 in jeder Weise ferngehalten wird.

Zweitens aber ist es auch gar nicht wahrscheinlich, daß sich das „lō tachmōd" auf bloße Begehrungsgedanken bezieht. Nach rabbinischer Exegese ist vielmehr der bloße Wunsch nach dem Besitz des Begehrten durch Ex. 20, 17 bzw. Deut. 5, 18 noch nicht verboten, sondern nur das (in dem Verbum chamad immer mitgemeinte) Bestreben, das Gelüste „sofort in Taten umzusetzen, die den Begehrenden in den Besitz des gewünschten Gegenstandes bringen" (Billerbeck III S. 235), eine Exegese, die nach Herrmann, J., Sellinfestschr. 1927 S. 71 ff. auch die ursprüngliche Meinung des 10. Gebotes trifft (vgl. auch die feinsinnige Deutung Bornhäusers S. 485).

Das Gebot ist zudem bei Paulus durchaus Sozial-, nicht Individualgebot (Rom. 13, 9, wo es mit dem 6., 5., 7. Gebot zusammen unter das Gebot der

Freilich ist damit schon angedeutet, daß die weiblichen Einflüsse zur Erklärung des Tatbestands nicht ausreichen. Ebenso entscheidend für die Stellung des jungen Menschen zu Frau und Ehe ist das, was Männer, die er als Autorität ansieht, ihm darüber sagen. Und da mögen wohl auch Einwirkungen von rein hellenistischer Seite gekommen sein; aber es ist unwahrscheinlich, daß Paulus sich gerade in diesen Dingen von Heiden habe entscheidend beeinflussen lassen, die dafür dem Juden ganz und gar nicht zuständig waren. Näher liegt es deshalb, daß frauen- und ehefeindliche Gedanken von seinen Volksgenossen, speziell von seinen Verwandten oder Lehrern ihm eingepflanzt worden sind. Natürlich machten sich gerade bei ihnen, sei es auch unbewußt, hellenistische Stimmungen geltend.

Nächstenliebe subsumiert wird), d. h. also, es dringt nicht auf Reinheit der Gedanken im eigenen Inneren, sondern möchte den Nächsten vor den Versuchen schützen, ihm seine verschiedene „Habe" „abzuspannen, abzudringen oder abwendig zu machen", wobei (was eben auch in Luthers Erklärung wenigstens angedeutet ist) nach rabbinischer Exegese ein Verstoß gegen das 10. Gebot nur vorliegt, wenn dieses Abwendigmachen mit Wissen des Beraubten vor sich geht! (Billerb. a. a. O. vgl.)

Gehen wir mit diesem Ergebnis an Rom. 7 heran, so ist klar, daß dort nicht an infantile geschlechtliche Regungen gedacht sein kann — die liegen durchaus in der personalen Sphäre —, sondern (besonders nach v. 8!) allgemein an Versuche, Dinge allerlei Art an sich zu bringen, die einem nicht zustehen.

Mit den übrigen Behauptungen Pfisters mich auseinanderzusetzen, sehe ich mich außerstande. Pfister meint, gerade in der Ehetheorie des Paulus zeige sich, daß er „Hysteriker" und „religiöser Zwangsneurotiker" (S. 286 ff.) auch als Christ geblieben sei — mir scheint aber religiöse Sehnsucht etwas so total Anderes, auf einer ganz anderen Ebene Liegendes zu sein, daß ich sie nicht als Entladung innerer Spannungen ansehen kann, die sich aus sexuellen Fehltritten ergeben haben (Pfister S. 278). Damit traut man dem Apostel eine Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst zu — man beachte doch die Entrüstung und Verständnislosigkeit, mit der er von der Unzucht bzw. der Ehe spricht! —, die ich einfach psychologisch bei ihm für unmöglich halte. Deshalb ist m. E. die Ehetheorie des Paulus nicht der Rest einer übriggebliebenen Sexualverdrängung (Pfister S. 287), sondern heimatliches und rabbinisches Erbgut, und seine Ehelosigkeit nicht eine Folge seines vergeblichen Kampfes mit dem Fleisch und seiner neurotischen Veranlagung (ebd. S. 277), sondern eine Konsequenz aus jenem Erbgut, vor allem aber eine Folge seiner restlosen Hingabe an Gott.

Nehmen wir indessen für Paulus eine frühe ehefeindliche Beeinflussung an, dann muß auch ihre Möglichkeit aufgewiesen werden können. Schon im palästinischen Judentum machen sich nicht nur frauenfeindliche, sondern auch ehefeindliche Tendenzen bemerkbar. Der Apokalyptiker Henoch z. B. empfängt seine Gesichte vor der Ehe [27]); es gibt eine Richtung jüdischer Frömmigkeit, der die Virginität als Vorbedingung für den Prophetenberuf erscheint [28]). Oder: Rahel wird mit Söhnen beschenkt trotz ihrer ursprünglichen Unfruchtbarkeit, weil sie bewußt auf die volle Ehe verzichtet habe [29]) — etwas für eine echte Jüdin Unverständliches!

Sicher wirkt hier die hellenistische Ehemüdigkeit auch nach Palästina hinüber [30]): gegen solche Einflüsse helfen auch die höchsten Absperrmauern nicht, wenn sie nur aus Gesetzlichkeit errichtet werden. Ja, diese Strömung findet im Rabbinentum fruchtbaren Nährboden: die Frau ist ein Übel — es handelt sich nur darum, den Mut zu finden, einmal die Konsequenzen daraus zu ziehen und auch die Ehe zu verabscheuen!

Freilich konnte dies für die Menge der Frommen deshalb nicht die Regel werden, weil das Volk Gottes in seinem Wesen nur durch physische Fortpflanzung erhalten werden konnte — und die war dadurch Pflicht gerade der Frommen. Aber wie sehr man hier schon zu Abschwächungen gekommen ist, zeigt die Tatsache, daß man zwei Kinder auch für den Rabbinen für durchaus genügend hält; und das hat sicher keine laxen, sondern eher asketische Motive [31]), wie man ja auch den Torabeflissenen möglichst weitgehend von den Pflichten der Ehe zu entbinden sich bemühte [32]). Immerhin — eine strikte Ablehnung war in Palästina, dem Lande, wo die Herrschaft des Volkes Gottes aufgerichtet werden sollte, nicht für alle möglich. Nur einzelne konnten sich

---

27) I. Hen. 83, 2, vgl. Bousset-Greßmann, Die Religion des Judentums ... [3] 1926 S. 395 Anm. 3.

28) Vgl. Act. 21, 9. Allgemein kann das wohl nicht behauptet werden, vgl. I. Kor. 12, 29.

29) Test. Iss. 2.

30) Marti- Beer S. 15.

31) Vgl. z. B. die tiefe Begründung der Ehemüdigkeit Sanh. 75 a (Billerb. I S. 300).

32) Keth. 5, 6. Keth. 62 b usf. (Billerb. III S. 372).

der Pflicht zur Ehe mit den Worten entziehen: „Mag die Welt durch andere erhalten werden!"

Paulus müssen wir uns offenbar von solchen Stimmungen beeinflußt denken. Auch der Jude Paulus konnte unterschreiben, was eine mehr paränetisch-erbauliche Apokalypse den Patriarchen zum Leser sagen läßt: „Schlecht sind die Weiber, meine Kinder... Denn auch über sie redete der Engel Gottes zu mir und belehrte mich, daß die Weiber dem Geiste der Hurerei mehr unterliegen als der Mann, und im Herzen hegen sie tückische Anschläge gegen die Männer... hütet die Sinne vor jedem Weib. Jenen aber befehlt auch, sich nicht zu verbinden mit Männern, damit sie auch selbst rein seien in der Gesinnung [33]." Ausdrücklich wird das — ähnlich, wie bei Paulus — nicht als Weltweisheit, sondern als religiöse Norm verkündet!

Solche Strömungen mußten in der Diaspora an hellenistischer Ehemüdigkeit noch mehr Zufluß erhalten. So nimmt es uns denn nicht wunder, bei Philo eine große Begeisterung für die enkratitischen Essener und die Therapeuten zu finden [34].

Paulus lebte in einer ganz anderen Ecke der Diaspora; aber sollte dort etwas Ähnliches unmöglich gewesen sein [35]? Auch der philhellenistische Ethiker der jüdischen Diaspora, der die Ehe an sich empfiehlt um der Arterhaltung willen — schon diese Begründung und die ganze Art der Betonung weist darauf hin, daß er gegen ehefeindliche Strömungen auch unter den Seinen kämpft! — auch er bezeichnet sie doch als Unheil, auch er nennt das Pathos des Geschlechtlichen verderblich für alle [36]. Er will ein ernsthafter Prediger der alttestamentlichen Moral sein [37], und ist doch so ein Kind seiner Zeit [38] — sollten das nicht auch seine Volksgenossen in der Zerstreuung großenteils gewesen sein? Ich erinnere noch an den vielleicht kleinasiatischen Erzähler des makkabäischen Martyriums: sein „philosophischer" Schlußsatz ist, daß die Vernunft Herr werden kann über die Triebe, das Pathos, im beson-

33) Test. Rub. 5, 1. 3; 6, 1 f.

34) S. o. S. 55 Anm. 510, und de vita cont. Zu Philo vgl. besonders Strathmann S. 133 ff.

35) Gegen Strathmann S. 122 usw.

36) S. o. S. 53 f.

37) Das zeigen Stellen wie Z. 84 f., 147 f., dann aber auch Z. 1. 229.

38) S. o. § 16 Anm. 209.

deren auch die Flammen der Sinnengier zu löschen vermag[39])! Nicht zu dämpfen, sondern zu löschen! Das erscheint als das Ziel. Können solche Gedanken nicht erst recht in der außerliterarischen Diskussion Eingang in das Judentum der Zerstreuung gefunden haben?

Solche Erwägungen sind also, so möchte ich vermuten, auch dem jungen Paulus in Tarsos frühzeitig nahegebracht worden. Er mag eine Zeitlang ehrlich mit diesen Gedanken und seinen eigenen Regungen gerungen haben[40]): aber in der physischen Seite der Ehe etwas Gottgewolltes zu sehen, das ist ihm durch jene Einflüsse bald unmöglich geworden. Und weil er das Nur-Körper-

39) IV. Makk. 3, 17.

40) Daß Paulus hier in der Tat Kämpfe zu bestehen gehabt hat, ist mir nach I. Kor. 6 f. durchaus einleuchtend. Vielleicht hat er sogar verstehen können, daß eine Frau einen Mann ganz gefangen nehmen kann. Andererseits hat Paulus den Eindruck, daß hier besondere Gewalten mit unheimlicher Kraft am Werke sind (I. Kor. 6, 13 ff.). Und deshalb hat er auch ein gewisses Verständnis für die Macht der Triebe und die Menschen, die ihr nicht widerstehen zu können meinen. Aber er hält sie eben doch für Leute, die in einem Irrtum befangen sind. Was in I. Kor. 7 so aussieht, wie ein Verstehen des Zwanges zur Ehe, das scheint mir großenteils rabbinisches Erbgut zu sein: da begegnet jene Logik.

Das Sich-in-Leidenschaft-verzehren, das Pathos des sinnlichen Verlangens ist das durchaus Unterchristliche. Es greift hier in aller Schärfe nochmals das in Anm. 25 Gesagte Platz. Der Kampf in Paulus kann nicht sehr lange geführt worden sein, wenigstens nicht entscheidend: die Entscheidung ist vielmehr schon frühe gefallen.

Ich kann mich auch nicht dazu verstehen, das Gesetz des antithetischen Umschlags des Denkens, Fühlens und Wollens hier auf Paulus anzuwenden. Mir scheint es vom Gefühl des Laien aus schon an sich nicht überall anwendbar. Vor allem aber scheint es mir in der religiösen Sphäre bei vielen normalen Fällen zu versagen: da kann wirklich oft genug ein ganz Neues sich schöpferisch zeigen, ohne daß sich nun auf das Alte der Haß des Renegaten erstreckt. Wo sich ein solcher findet, da liegt m. E. oft auch schon ein krankhafter Zug vor. Speziell für Paulus möchte ich diese Möglichkeit deshalb für unwahrscheinlich halten, weil mir nichts darauf hinzudeuten scheint, daß Damaskus auf diesem Gebiet für ihn etwas bedeutet hätte — während er doch mit schonungsloser Offenheit von seinen früheren „Sünden" spricht.

Ähnliche Bedenken erheben sich auch dagegen, daß die Wendung vom Geschlechtlichen weg sich zwar im Mannesleben des Paulus, aber vor seiner Bekehrung vollzogen hätte. Man hat den Eindruck, daß für ihn die Freiheit vom Sexus ein, wenn ich so sagen darf, vorchristliches Charisma ist.

liche mit Recht bald verachten gelernt hat und das Seelische des Eros ihm nie zur sinnvollen Wirklichkeit geworden ist, deshalb ist seiner Meinung nach für die armen Menschen, die hier noch gebunden sind, beides eine unnötige, bedauerliche, oft schädliche Belastung. „Mag die Welt durch andere erhalten werden!" Er wollte mit einer „Pflicht" nicht behelligt werden, die so viel Unerquicklichkeiten im Gefolge hatte, die in so greuliche Laster ausarten konnte, die auch den, der sich in Zucht hatte, über Gebühr belastete.

Er will nichts damit zu tun haben: er hat — sucht vielleicht, und findet — Besseres. Und das füllt ihn nun ganz aus; es ersetzt ihm auch das zweifelhafte „Gut", das ihm die Ehe oder die Aussicht darauf hätte bedeuten können [41]). Das mag zunächst seine Arbeit gewesen sein, Handarbeit und geschäftliche Betätigung, dann aber sicher immer mehr das religiöse Interesse, das Wohl des Volkes Israel und das Kommen des Reiches Gottes.

Paulus wurde zudem von seinem Vater in streng pharisäischem Geist erzogen [42]), so daß ihn in der Hauptsache eines beseelte: der Eifer um das Gesetz, der Dienst für Gott. Dieser Eifer beherrscht im Grunde ja sein ganzes Leben; „ihn fesselten, wie so viele seiner Volksgenossen, die Probleme, die die jüdische Wissenschaft, d. i. die richtige Interpretation des Gesetzes, stellte" [43]). Aber nicht nur die Wissenschaft, sondern vor allem auch die Kirche, die Hierarchie, wenn man so sagen darf, stand im Mittelpunkt seines Interesses. Er wurde ein Fanatiker, der die Freiheit, die die

---

41) Der Psychologe nennt das „Sublimierung", der Psychoanalyt „Verdrängung". Um auch nur den Gedanken zu vermeiden, den der Laie leicht mit dem Begriff der Sublimierung verbindet — daß hier nämlich etwas Krankhaftes zugrunde liegt, oder doch wenigstens etwas sittlich Indifferentes —, habe ich diese Ausdrücke im Text nicht gebraucht. In Wirklichkeit betrachten viele Psychologen und, wenn ich recht sehe, auch einige Psychoanalytiker die Sublimierung als etwas durchaus in den Bereich der ethischen Wertung und der gesunden seelischen Entwicklung Fallendes. Ich möchte jedenfalls unbedingt daran festhalten, daß die Sublimation nicht Folge eines inneren Hohlraums, sondern einer pneumatischen Bewegung war, die den Hohlraum s c h u f.

42) Act. 23, 6; Lukas war hier doch wohl unterrichtet (υἱός ist nicht Metapher, da der Ausdruck sonst tautologisch wäre); vgl. Phil. 3, 5. S. a. Steinmann S. 32.

43) Meyer, Ed., Ursprung und Anfänge des Christentums III 1923 S. 339.

römische Polizeigewalt der jüdischen ließ, zur Quälung und Knechtung aller Ketzer mißbrauchte, wahrscheinlich über die den jüdischen Behörden erteilten Befugnisse hinaus, ja vor Blutvergießen nicht zurückscheute — wohl durch Lynchjustiz, so daß man ihm Kompetenzüberschreitung nicht vorwerfen konnte [44]). — Die Grundlage für dieses Denken und diese Richtung des paulinischen Wollens wäre dann während der Jünglingsjahre in ihm geschaffen. Der Aufenthalt in Jerusalem konnte in dieser Richtung nur steigernd wirken. Der Eifer um den Herrn ist der Mittelpunkt seines Seins, der Sinn seines Lebens geworden [45]). Damit sind alle Möglichkeiten des Verständnisses für die, denen die Ehe etwas bedeutet, ausgeschlossen. Ein anderes Fühlen und Empfinden ist ihm nicht mehr ganz erreichbar, auch wo er sich um ein Verstehen der anderen bemüht.

Zwei kleine allgemein-psychologische Erwägungen mögen den Abschnitt beschließen.

Mag der Lobpreis der Freundschaft noch so unjüdisch sein [46]) — eines ist auffallend: Paulus hatte keinen Freund, soviel wir wissen, sondern nur Schüler und Diener. Und das, was der vorhin erwähnte „Moralphilosoph" der Diaspora mit einiger Wärme preist, ist die Treue in der Freundschaft! [47]) Paulus hat kein Organ dafür: in den sogenannten „Haustafeln" suchen wir vergebens nach ihrer Erwähnung [48]).

Paulus paßte aber auch nicht in eine kleine Gemeinschaft, in ein enges Tätigkeitsfeld hinein. In einem kleinen Wirkungskreis konnte er keine Befriedigung finden — dazu war er zu weltweit, zu universal, aber doch wohl auch zu eigenständig. Fast möchte man meinen, daß Paulus nicht das Ungeheure hätte leisten können, was er geschafft hat, wenn er nicht so ganz auf sich selbst

44) Act. 9, 1; 26, 10; vgl. c. 7. Womit Barnikol, E., Die vorchristliche und frühchristliche Zeit des Paulus 1929 S. 52—59 seine Verdächtigung dieses Berichtes aus der Struktur der Act. heraus begründet sieht, gibt er nicht an; der Galatertext allein ist nicht genug Beweis dafür, da seine Darstellung ein ganz bestimmtes Ziel verfolgt.

45) Gal. 1, 14.

46) Leipoldt Frauen S. 40; Anm. 624.

47) Ps.-Phokylides 218. Bei Paulus begegnen die Worte φίλος und φιλία überhaupt nicht. Vgl. Fr. Hauck, Zahnfestgabe 1928 S. 219.

48) Leipoldt Frauen Anm. 624. — Eine andere Begründung bei Hauck a. a. O. S. 227.

gestanden hätte. Aber er betont das auch sehr[49]); es ist mir immer merkwürdig gewesen, wie eigentümlich ironisch er die Jerusalemer Apostel charakterisiert, denen er eine gewisse Bedeutung nicht absprechen konnte[50]), mit welcher Kühle er von den „Parteiführern" in Korinth spricht[51]). Er, Paulus, hat mehr geleistet als alle anderen[52]); so steht Paulus ganz für sich allein da, auch — und das ist wichtig — in seinem eigenen Bewußtsein[53]).

Natürlich war durch solche Charakterzüge eine Ehe nicht ausgeschlossen. Aber als Ursache für manches andere helfen sie uns doch das Seelentum und die Gesinnung des Paulus besser verstehen. Paulus brauchte einen immer neuen Wirkungskreis: die Ehe wäre ihm zu eng gewesen.

§ 33.

Die Abneigung des Christen Paulus gegen Frau und Ehe.

Fast alle Elemente seiner vorchristlichen Stellung zu Frau und Ehe bleiben auch dem Christen Paulus. Ja, das war sogar das Bedeutsame, daß sich seine Anschauungen darüber schon verfestigt hatten, als er seine radikal neue Welt- und Lebensanschauung bekam. So ist hier eine Inkonzinnität stehen geblieben: wenn die Frau ein volles Gotteskind ist, dann konnte sie ihren Zweck nicht nur im Wohlergehen des Mannes haben — dann hätte ihr schöpfungsmäßiger Sinn anderswo gesehen werden müssen. Der Ausgleich fand nicht mehr statt; dazu war es wohl schon zu spät. Das wirkt sich aber nun auch auf die Stellung des Christen Paulus zur Ehe aus; „so konnte es geschehen, daß die persönlichen Erfahrungen des Ehelosen ihr Gewicht in die Wagschale legten und zugunsten einer ethischen Aristokratie Eheloser entschieden"[54]).

Diese Stellungnahme ist in ihrer christlichen Prägung — aufs Ganze gesehen — unjüdisch. Sie ist auch letzten Endes, wie sich

49) Gal. 1 f.

50) II. Kor. 11, 5. 13 ff.

51) I. Kor. 3 f.

52) II. Kor. 11, 23 ff.

53) All die überwältigende Bescheidenheit, die besonders II. Kor. 12, 11 ff. zu uns spricht, rechnet großenteils mit der entrüsteten Zurückweisung durch den Leser, ist also ironisch gemeint.

54) Jacoby S. 355.

nachher zeigen wird, unstoisch in ihrer Verachtung des seelischen Wertes der Ehe. Mögen auch gewisse epikuräische, teilweise auch kynische Gedanken in I. Kor. 7, 28 anklingen — sie sind ganz unegoistisch begründet, wenigstens nicht mit dem groben Egoismus des Epikuräers. Paulus will vielmehr hier den Christen vor innerem Zwiespalt bewahren, ihn ganz für den Dienst am Reiche Gottes frei haben; das ist das tiefste Motiv, wenn auch daneben eine gewisse, christlich motivierte Scheu vor seelischen Spannungen und Leiden anklingt.

Auf die letzteren kann er keinen Wert legen; denn er kennt nicht den Willen zur Lebensganzheit, zur vollen Persönlichkeit. Er will nie ein an Leib und Seele vollkommener Mann im griechischen Sinn sein, sondern nur Sklave des Christus. Das ganz zu sein, bedeutet für ihn die Fülle der Persönlichkeit [55]). Paulus lebt nicht mehr ein volles Menschenleben [56]), er steht nicht mehr ganz auf der Erde [57]). Sein einziger Lebenszweck ist die „Frucht des Werkes“ [58]), die in geistlichen Erfolgen besteht [59]). Ähnliches mutet er nun auch anderen zu; auch das Leben der anderen Christen ist nicht mehr in der Welt, sondern verborgen im kommenden Aeon, aus dem es nur in den jetzigen hereinragt [60]). Es ist denn auch nicht so [61]), daß bei und für Paulus an die Stelle der Familienbande die Bruder-Schwester-Bande treten; auch diese treten faktisch ganz zurück hinter der Bindung an Christus, die alles ersetzt und ganz aus dieser Welt hinausweist. Paulus ist sehr wohl der Urheber einer sittlichen Fundamentierung der Brautmystik zu nennen, wenn sie sich auch bei ihm von aller Süßlichkeit freihält [62]).

55) Phil. 3, 12—15.

56) Gal. 2, 20.

57) II. Kor. 5, 8.

58) Phil. 1, 22. Vgl. von Soden, H., Zeitschr. f. Theol. u. Kirche II 1892 S. 133: „Überzeugung, daß es überhaupt die einzige Aufgabe sei, die Menschen zum Christentum zu führen.“

59) Rom. 1, 13.

60) Kol. 3, 3.

61) Wie Preisker S. 132, 139 meint.

62) S. II. Kor. 11, 2. Auch deshalb möchte ich für Paulus nach Möglichkeit das Wort „Sublimierung“ meiden. Wenn es sich hier wirklich nur um eine Sublimierung handelte, wäre seine Bildersprache wohl erotischer (vgl. vielleicht Zinzendorf!).

Alle geistig-seelische Gestaltungskraft des Paulus wird nun durch den Eifer für die Christokratie absorbiert; der Fanatismus, der ihn vor dem Damaskuserlebnis beseelte, wird veredelt [63]), in wertvollste Energie umgesetzt, in ihren Dienst gestellt. Für die Liebe zu einer Frau, für die Gestaltung einer Lebensgemeinschaft mit Menschen überhaupt außer der christlichen Gemeinde bleibt weder Kraft noch Zeit.

Wohl erkennt Paulus als Christ plötzlich, daß auch weibliches Seelentum seinen Eigenwert hat [64]); aber diese blitzartig auftauchende Erkenntnis wird als nebensächlich abgetan — jede Zunge soll bekennen, daß Jesus der Herr ist! Davor schwinden alle lächerlichen menschlichen Unterschiede [65]).

Was sich bei Paulus deshalb an positiven Äußerungen über Frau und Ehe findet, ist fast immer diktiert durch die Tatsache der Ehe in den Gemeinden und den Wert der Frau für die Missionsarbeit. Alle positiv scheinende Eheethik ist stillschweigend oder ausdrücklich relativiert: w e n n ihr nun schon einmal heiraten zu müssen meint, ... Paulus ist erfüllt von einer tiefen Mißachtung der natürlichen Seite der Ehe, die sich nur mit Rücksicht auf die Brüder zu einer Geringschätzung dieser Grundlage herabmildert. Das Weib ist für ihn vorzüglich Trägerin des Geschlechtlichen, wie ja auch seine erste Ursache. Deshalb ist es als solche von der gleichen Geringschätzung, ja Mißachtung betroffen. Wo aber immer die Frau sich von dieser ihrer kreatürlichen Art emanzipiert, da beginnt ihre Höherschätzung nach Paulus mit Recht einzusetzen.

Das Geschlechtliche wirkt nach Paulus auf die Seele höchstens verderbend ein. Deshalb bleibt ihm ein Verständnis der Ehe, wie es z. B. Plutarch ausspricht [66]), wie es aber sicher noch mancher andere empfand: daß nämlich auch das Naturhafte daran Brunnquell feinster seelischer Werte sei, gänzlich verschlossen. Auch die in I. Kor. 7 angenommene Bekehrungsmöglichkeit rechnet nicht mit irgendwelchen spezifisch ehelichen Einflüssen.

Aber: Paulus hätte sich auch nie um ein solches tieferes Verständnis bemüht, weil ihm alle, auch die höchste rein menschliche

63) Vgl. aber I. Kor. 5, 3 ff.; I. Tim. 1, 20; II. Tim. 4, 14.
64) Rom. 16, 13.
65) Gal. 3, 28.
66) S. o. S. 27 f. Anm. 257—63.

Liebe noch tief unter der christlichen Bruderliebe stand, die der einzelne dem einzelnen schuldig war, die Paulus selbst über Länder und Meere trieb und auf alles Eigene verzichten hieß. Nicht um der Gemeinschaft willen, die man mit den Christen haben und genießen konnte, nicht um seiner selbst willen sollte man die Brüder lieben — sondern um ihretwillen, um ihnen zu helfen. Demgegenüber mußte freilich auch eine christliche Ehe als ein, wenn ich so sagen darf, Genießerinstitut erscheinen.

Vielleicht wird Paulus von manchem ernsten Christen der Gegenwart restlos angenommen. Andere wollen die These festhalten, daß es dem Christen aufgegeben ist, Kultur- und Persönlichkeitswerte zu schaffen. Paulus leugnet das durchaus[67]). Er wünscht ausdrücklich, daß alle Menschen seien wie er, unbeschwerte Sendboten Christi, die das Evangelium hinaustragen in die gottferne Welt. Da ist dann der Verzicht auf die Ehe eine Kleinigkeit. Die Schöpfung hat für Paulus keinen gottgewollten Selbstzweck; die Aufgabe des Menschen ist einzig und allein, sein und der anderen Seelenheil zu schaffen[68]).

§ 34.

Die Stellung des Paulus zu Frau und Ehe im Rahmen der Zeit.

Besonders schwierig ist es meines Dafürhaltens, ein Urteil darüber abzugeben, wie hoch oder tief des Paulus Stellung zu Frau und Ehe im Vergleich mit der Stellung seiner Umwelt zu beiden ist. Denn wir haben hier Aussagen gefunden, die weit mehr Verständnis für das innere Wesen der Ehe zeigen, als Paulus zu haben scheint. Wir haben solches Verständnis auch in populär-moralischen Aussagen gefunden und auf Inschriften und meinen daher, daß dieses Verständnis weitgehend auch ins Volk eingedrungen ist, wenn z. T. auch unbewußt, und soweit eben höhere Wertungen und sittliche Gesichtspunkte ins Volk einzudringen pflegen. Wir wissen auch in den Kreisen der Rabbinen von geistig hochstehenden Frauen[69]). Paulus lebte nicht in einer nur dekadenten

67) I. Kor. 7, 31; I. Thess. 4, 11 widerlegt das nicht: der Zweck ist nur die Bestreitung des Lebensunterhaltes und die Bewahrung vor Müßiggang.

68) S. o. S. 81 Anm. 159.

69) Valeria z. B., s. o. § 5.

Zeit [70]) — diese Zeit brachte manche neue Schätzung und Entwickelung hervor, auch gerade im Hinblick auf das Wesen und Werden der Persönlichkeit. Aber all das läßt sich oft mehr aus den Quellen herausfühlen, als philologisch nachweisen; Belegstellen sind immer durch den Zufall bedingt, bringen meist nur kalte Tatsachen und wenig Gefühlsurteile. Wir meinen jedenfalls, daß des Paulus Urteil über Frau und Ehe an seiner Zeit gemessen nicht gerade hoch steht.

Andererseits zeigt sein Urteil über das Geschlechtliche einmal eine viel tiefere, wenn auch im Endurteil nicht ganz glückliche Erkenntnis seiner letzten Wesensart, seiner seelischen Verflochtenheit, als wir in jener Popularmoral fanden [71]). Freilich nicht als rein christliche Erkenntnis: bei seinen asketischen Neigungen schwingt etwas mit von jener späthellenistischen Ehemüdigkeit [72]), von der Scheu vor der Last des Kindes [73]). Er ist vor allem von jüdischen asketischen Strömungen beeinflußt, dann von den Rabbinen mit Frauenhaß und -verachtung erfüllt worden (von daher seine Inferioritätsbeweise). Er hat unterdes sich selbst von allem Interesse an der Ehe frei gemacht, weil er etwas Besseres gefunden zu haben glaubt, und wohl auch, weil er offenbar nie selbst den Wert des Frauentums erfahren hatte.

Wenn wir dies alles nicht beachten, können wir weder die Kraft seiner eigenen Überzeugung, noch die Wirkung seiner Predigt in Korinth verstehen. Hier spricht der Jude Paulus noch ein gewichtiges Wort mit. Aber andererseits fehlt dann doch noch das Entscheidende an dem Bilde des C h r i s t e n Paulus. Der Hauptgrund für seine asketischen Neigungen wird diesem das Gerichtetsein auf den Herrn, das in seiner ganzen Ausschließlichkeit ihn mit Beschlag belegt. Das wird aber nur möglich, wenn man sich von allem Irdischen frei macht, nicht nur von der Sünde; „so sehr die Sünde bei Paulus im Zentrum steht...: es gilt m e h r als die Befreiung von ihr. Der Mensch muß frei werden von den Banden

70) Deißmann S. 36.

71) I. Kor. 6, 16 ff.; 7, 32 ff.

72) Stob. IV 22, 37 (S. 516), vgl. 22, 32 (S. 514). Wie stark in diesem Punkt die Scheu des antiken Menschen vor sittlichen Kämpfen war, die das Eheliche aufwerten könnten, zeigt etwa eine Stelle wie Act. Thom. 14 (vgl. Hennecke, Neutestam. Apokryphen ² 1924 S. 57).

73) Epistologr. S. 257 Diog. an Z.

des Leibes und der Erdenwelt"[74]). Daher auch die Zwiespältigkeit in seinen Anschauungen: einmal die durchbrechende Frauenverachtung, sobald es sich für Paulus um die Frau als Geschlechtswesen handelt, sobald es darum geht, sie in die für sie als solches bestehenden Schranken zurückzuweisen[75]); dann aber die neu entstehende Frauenschätzung, wo die Frau sich dem Herrn ganz zuwendet[76]).

Einzelne verwandte Züge haben die Äußerungen der Zeitgenossen ohne Frage[77]); aber ebenso groß ist oft der Unterschied, der sich bei näherer Betrachtung ergibt. Alle Berührungspunkte mögen wohl für die vorchristliche Zeit des Paulus nicht ohne Wichtigkeit sein; für den Christen Paulus wirken sie z. B. noch in der Abneigung gegen die Unannehmlichkeiten der Ehe nach. Aber für ihn sind wesentlich nur noch die jüdischen Gedankenreihen bezüglich der Stellung zur Frau — nicht ohne daß auch hier christliche Gedanken sich geltend machen —, die christlichen bezüglich der Stellung zur Ehe.

Philo ist zu sehr von der zeitgenössischen Philosophie beeinflußt, als daß er auch in den feineren Linien mit Paulus übereinstimmen könnte. Für Paulus sind die meisten körperlichen Dinge viel zu unwichtig, als daß er sie verabscheute[78]). In dem einzigen Punkt, wo er das tut, ist er konsequent: Philo findet nicht die Kraft dazu.

Mehr verwandte Züge finden wir zwischen Paulus und Apollonius von Tyana: die Verachtung der Aphrodisia; die Wertschätzung des Kampfes mit dem Reiz dazu[79]); das rastlose Wandern im Dienste einer höheren Sache, die den Gedanken an die Ehe nicht aufkommen läßt. Aber die Sache ist eine ganz andere — so ist auch die Begründung für den Eheverzicht bei Paulus viel tiefer und grundsätzlicher.

Der zweite, mit dessen Ansichten sich die Äußerungen des Paulus vergleichen lassen — sonst fehlen ja überall die auch nur

74) Wrede S. 59. 75) I. Kor. 11. 14; I. Tim. 2.

76) Rom. 16.

77) Ob auch der Hebräerbr.? Vielleicht meint er (13, 3) doch nur, daß man in dieser Welt immer eines leidvollen Zustandes gewärtig sein muß, für den man dann auch auf die brüderliche Hilfe hofft.

78) Z. B. I. Kor. 6, 13. Dagegen s. S. 55 Anm. 513!

79) Gal. 5, 12, vgl. dazu S. 20 Anm. 177.

einigermaßen ähnlichen Voraussetzungen, auch bei seinem Landsmann Antipater —, ist Epiktet.

Hier waltet denn aber auch eine frappante Ähnlichkeit vor, bis in den einzelnen Ausdruck hinein [80]). Beide fordern unbedingte Treue von Mann und Frau in den bestehenden Ehen. Beide fordern das „haben, als hätte man nicht“ für diese. Beide stellen den Unverheirateten über den Verheirateten, gerade auch unter religiösem Gesichtspunkt. Beide wollen mit der Ehelosigkeit besonders die Freiheit zum Dienst für Gott, an den Brüdern erreichen. Beide fordern als Ideal die völlige Beherrschung des sexuellen Triebes und damit den Verzicht auf die Ehe.

Und doch sind bedeutsame Unterschiede vorhanden. Epiktet begründet seine Forderung der Ehelosigkeit an den, der nicht missionarisch tätig ist, mit der höheren Belohnung — Paulus mit dem Ziel des Christo-völlig-anhangens. Epiktet kennt wertvollere seelische Bindungen in der Ehe, gerade auch im Natürlichen [81]) — Paulus leugnet sie durchaus. Der Hauptunterschied ist wohl auch hier in der religiösen Haltung begründet: dort nur Moral, hier eine lebendige Religion; dort Askese um des Lohnes willen, hier Verzicht ohne Mühe aus dem Überwältigtsein von einem Höheren heraus.

Der Fortschritt, den Paulus im ganzen gegenüber der Auffassung seiner Zeit bringt, besteht also nicht so sehr in einer neuen Ehemoral und Frauenschätzung, wie in der Schaffung einiger Ansätze dazu, die in seinem Christuserleben und in seinen missionarischen Erfahrungen begründet sind. Schon bei ihm beginnt, wenn auch noch unvollkommen, sich auszuwirken, was das Christentum seinem Wesen nach bewirken mußte: die Entwickelung der vollen Wesenhaftigkeit der Frau und der Ehe. Bei Jesus finden sich die eigentlichen Grundlagen dafür. Er begann auch praktisch die Erzieherarbeit, die die Frau aus ihrer Mißachtung zu ihrer vollen schöpfungsmäßigen Bestimmung emporheben sollte. Er stellte die Ehe als unauflösliche Schicksalsgemeinschaft hin durch das Verbot der Auflösung.

Bei Paulus finden wir in dieser Richtung manchen Fortschritt über das Alte hinaus, trotz des pharisäischen Sauerteigs, der den Gesamteindruck immer wieder stört und seinen Gedanken

80) I. Kor. 7, 35 — Diss. III 22, 69.

81) Diss. III 22, 67 f.; II 4, 1—3, besonders III 22, 76.

das charakteristische Gepräge gibt. Aber das Evangelium überwand auch in ihm mancherlei alte Vorurteile. Und besonders sind es einige allgemein-religiöse paulinische Gedanken, die — nicht im Altertum, wenig im Mittelalter, aber dann im Protestantismus, ich erinnere nur an das evangelische Pfarrhaus! — zu einer Weiterführung dessen drängten, was bei Jesus im Keime, gewissermaßen als Auftrag an die Kommenden, schon ganz vorhanden war. Auch die Frau und die Ehe gehörten zur Welt, die zur Welt Gottes werden, auf ihre volle Reinheit gebracht und ganz erlöst werden sollte [82]).

Paulus hier ganz aus seiner Umwelt heraus zu erklären, halte ich also für unmöglich. Man kompliziert das Problem nur dadurch, daß man die Stellung des Paulus zur Ehe in die hellenistische Urgemeinde reprojiziert [83]); dadurch entsteht gar erst noch die Frage, wie die „hellenistische Urgemeinde" [84]) zu diesen Anschauungen kam!

Man kann Paulus zunächst vom Judentum her zu verstehen suchen. Von daher stammt sein Urteil über die Minderwertigkeit der Frau vor allem und sein Schriftbeweis dafür. Für die Begründung der Ehelosigkeit mit religiösen Motiven finden sich dagegen hier nur vereinzelte Beispiele. — Zur Erklärung seiner „asketischen" Neigungen müssen wir schon eher in das Diasporajudentum hinübergehen. Paulus konnte allerdings nie den Leib-Seele-Dualismus der Griechen übernehmen, ebensowenig wie das Judentum das konnte; für Paulus ist der Gegensatz vielmehr „Fleisch"-„Geist", wobei die Seele auf die Seite des „Fleisches" gehört. Das Judentum hat sich hier nur von den allgemein-asketischen Stimmungen mancher Zeitgenossen beeinflussen lassen.

Rein gedanklich gesehen hat man bei des Paulus Stellung zu Frau und Ehe den Eindruck, daß hier die mannigfachsten Gedanken zusammenfließen, daß verschiedene Ideen auf ihn einwirkten, daß wirklich noch alles im Flusse ist, daß oft nicht klare Konsequenzen gezogen werden, weil sich Paulus selbst über die Prinzipien nicht bewußt klar ist. Deshalb ist die Haupt„erklärung" für seine Stellung zu Frau und Ehe in seiner ganz persönlichen

82) Rom. 8, 21.

83) Preisker S. 142.

84) Ihre Anschauungen entwickelt Preisker wohl S. 117 ff. — die Quellen sind Paulus und der Paulusschüler Lukas.

Schicksalsführung zu finden: für seine Jugend aus seinem Entwickelungsgang und seiner Erziehung, für den Mann aus seiner Liebe zur Tora und seinem Eifer für die Theokratie, für den Christen aber — und das ist schließlich das alles Überstrahlende, für das alles andere nur Vorhof ist — aus seiner Christusgebundenheit heraus: aus der Ablehnung alles Kosmischen, aus der Ausschließlichkeit der Herrschaft des Geistes, aus dem Christus alles sein lassen und alles für Christus tun wollen. Christus ersetzt ihm alles, was ihm die Welt geben könnte, über und über. Es ist alles nichts gegen die von Christus verheißene Herrlichkeit, deren Erstlinge er schon während seines Erdenwandels genießt. Deshalb will er auch die Christen frei wissen von der Welt, damit auch ihnen Christus alles sei und ganz in ihnen die Herrschaft gewinne.

Und das ist das, was uns Paulus auch in seiner Stellung zu Frau und Ehe liebenswert macht.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 14 Anm. 113 lies: s. u. S. 93 Anm. 219.

Zu S. 68 Anm. 83: Die Deutung von W. Michaelis, Zeitschr. f. syst. Theol. V 1927/28 S. 429 ff. wird unmöglich von einem Gesamtverständnis der paulinischen Äußerungen aus.

Zu S. 109 Zeile 1—3: vgl. oben S. 50 (Anm. 461).

Zu S. 133 ff.: vgl. Brandt, W., Dienst und Dienen im Neuen Testament 1931 S. 178 ff.

Verzeichnis der zitierten Schriftstellen.

Anm.: Innerhalb der mit * bezeichneten Seitenzahlen sind die Einzelverse der dort behandelten NT-Stellen nicht jeweils besonders im Verzeichnis aufgeführt.

Verzeichnis der wichtigsten Namen und der Sachen.

(ap. = außerpaulinisch; D. = jüdische Diaspora; j. = jüdisch; b. P. = bei Paulus.)